prodomo

zeitschrift in eigener sache

Nummer 6 - Juli 2007 3 Euro

ARCHIVEXEMPLAR
KEIN VERLEIH
INFOLADEN LEIPZIG

Infoladen
Kohlgarten Str. 3 · 04277 Leipzig
Telefon (0341) 3 02 65 04
www.nadir.org/infoladen_leipzig

Kritik des Akademismus
Fortsetzung der Marx-Debatte

Denken im Schatten der Selbsterhaltung
Zur Genesis der wissenschaftlichen Denkform

Staat, Markt, Gesellschaft
Kurze Geschichte einer Ménage à trois

Das Prinzip guter Wille
Über die Naivität des Anarchismus

„Das Böse ist eine Triebkraft“
Interview mit Yaacov Lozowick

Inhalt

Editorial: In eigener Sache ..... Seite 4

WALTER FELIX/JAN HUISKENS: Nepper, Schlepper, Bauernfänger
Noch einmal über Feinde der Aufklärung ..... Seite 5

HORST PANKOW: Ugliest Part of Your Body
Reue, Sühne und Gnade in einem seltsamen Land ..... Seite 9

JAACOV LOZOWICK: „Das Böse ist eine Triebkraft"
Interview von Mathias Schütz ..... Seite 14

WALTER FELIX/JAN HUISKENS: Kurzschluss in Permanenz
Die *konkret* geht auf Kollisionskurs mit der Aufklärung ..... Seite 19

German Images (4)
MATHIAS SCHÜTZ: Das echte Afrika ..... Seite 23

JOACHIM BRUHN: Studentenfutter
Über die Transformation der materialistischen Kritik in akademischen Marxismus ..... Seite 24

INGO ELBE: Anything Ghost
Eine Replik auf Joachim Bruhn und die Redaktion Prodomo ..... Seite 33

PHILIPP LENHARD: Herr, mein Marx, der du bist im Himmel
Über Ingo Elbes antihistorische Ersatzreligion ..... Seite 39

DIRK LEHMANN: Denken im Schatten der Selbsterhaltung
Zur Genesis der wissenschaftlichen Denkform ..... Seite 44

JAN GERBER: Staat, Markt, Gesellschaft
Kurze Geschichte einer Ménage à trois ..... Seite 51

Rezensionen

FABIAN KETTNER: Das Prinzip guter Wille
Über die Naivität des Anarchismus ..... Seite 59

PHILIPP LENHARD: Die Welt des Kitsches
Eva Herman versucht sich am Genre des Groschenromans ..... Seite 63

GEORG WEERTH: Die deutschen Verbannten in Brüssel ..... Seite 65

Termine ..... Seite 66

Die Website der Prodomo ist zu finden unter

http://www.prodomo-online.tk

In eigener Sache

Liebe Leserinnen und Leser,

am 16. Juni hatte die Kölner Linke mal wieder die Gelegenheit, ihr kritisches Potential unter Beweis zu stellen - und scheiterte grandios. Als nämlich die rechtsextreme Bürgerbewegung Pro Köln gegen den Bau einer „Zentralmoschee" demonstrierte, um sich bei jenem Drittel der Kölner Bevölkerung einzuschleimen, das laut einer Umfrage im Auftrag des *Kölner Stadtanzeigers* gegen den Bau ist, wäre es an radikalen Kritikern gewesen, gegen die widerlichen Rassisten um den Neonazi Manfred Rouhs **und** gegen den Moscheebau gleichzeitig zu demonstrieren. Das hat sie unterlassen und sich stattdessen erneut in die Reihen der Zivilgesellschaft eingegliedert, von der sie - trotz räumlicher Trennung zur DGB-Kundgebung - inhaltlich ununterscheidbar war. Einig war man sich, dass Islamkritik Rassismus sei und dass der Bau einer Zentralmoschee ein unhinterfragbares Recht ist, das aus dem Gebot der Religionsfreiheit erwachse. Kein Sterbenswörtchen der Kritik an den islamischen Zumutungen, die auch in Köln nur allzu offensichtlich sind, war zu vernehmen und niemand warf faule Eier als die Islambeauftragte der SPD, Lale Akgün, ihre Predigt nur folgerichtig mit dem Ausruf „Wir sind Deutschland!" beendete, wofür sie mit frenetischem Beifall bedacht wurde.

Die Kölner Linke hat immer noch nicht ihren Weg aus den Fängen einer Zivilgesellschaft gefunden, die, wenn sie Tacheles redet, immer öfter ankommt, wo Jürgen Trittin bereits ankert: bei der Bewunderung für die Hisbollah. In der *taz* vom 29. Juni forderte er nicht nur „Wir müssen mit der Hisbollah reden", sondern ist sogar voll des Lobes für die Partei Gottes: „Ich habe [...] den Eindruck, dass die Hisbollah sich sehr positiv in die Gestaltung des politischen Prozesses im Libanon einbringt." Und wer Nasrallah schätzt, der sollte auch den Bau von Moscheen in Deutschland fordern. Vielleicht ist das nächste Mal nicht die Ditib die Bauherrin, sondern gleich Milli Görüs oder - die Hisbollah. Von wegen Dialog und „positivem Einbringen" und so.

* * *

Die Debatte um Marxsche Positionen wird in dieser Ausgabe fortgesetzt, und zwar deutlich zugespitzt. Wer sich beteiligen möchte, möge sich unter der Redaktionsadresse melden. In der nächsten Ausgabe wird es wohl noch einmal einen kurzen Text von der Redaktion geben, die sich mit einzelnen Argumenten Elbes befasst, nachdem die Artikel in dieser Ausgabe etwas grundsätzlicher ausgefallen sind. ■

Viel Vergnügen bei der Lektüre.

Redaktion Prodomo
Köln, Juni 2007

Die Prodomo kann als kostenlose PDF-Version oder für je € 3 zzgl. € 1 Versandkosten (ab #3 als Kopie) bestellt werden.

#1 Aus dem Inhalt: Philipp Lenhard über den Höhenflug des Deutsch-Pop / Fabian Kettner über Christoph Türcke / Walter Felix über den Wahnkampf der SPD / Alex Feuerherdt über linke Ressentiments gegen den FC Bayern München

#2 Aus dem Inhalt: Bastian Assion über die Wahl in Israel / Horst Pankow über den Muslim-Test / Joachim Wurst über Jürgen Habermas / Dirk Lehmann über deutschen Antikapitalismus / Felix Hedderich über Dogma 95

#3 Aus dem Inhalt: Jan Gerber über die Geschichte des Antiimperialismus / Fabian Kettner über die Historisierung der Bewegungen / Jan Huiskens über Islamkonvertiten / Esther Marian über Karneval, Teil 1 / Horst Pankow über die BND-Affäre

#4 Aus dem Inhalt: Horst Pankow über einen Deutschen Islam / Dirk Lehmann über Mao und Nasrallah / Fabian Kettner über Fiamma Nirenstein / Ingo Elbe über Alfred Schmidt / Jan Huiskens über die offene Gesellschaft und ihre Freunde / Esther Marian über Karneval, Teil 2

#5 Aus dem Inhalt: Horst Pankow über Islamophilie und Sektenphobie / Ingo Elbe über Marxismus-Mystizismus / Philipp Lenhard über das Geld des Geistes / Fabian Kettner über H.G. Adler / Georg Weerth über Ferdinand Lassalle / Michael Berke über Paul Klee

Nepper, Schlepper, Bauernfänger

Noch einmal über Feinde und falsche Freunde der Aufklärung

WALTER FELIX/JAN HUISKENS

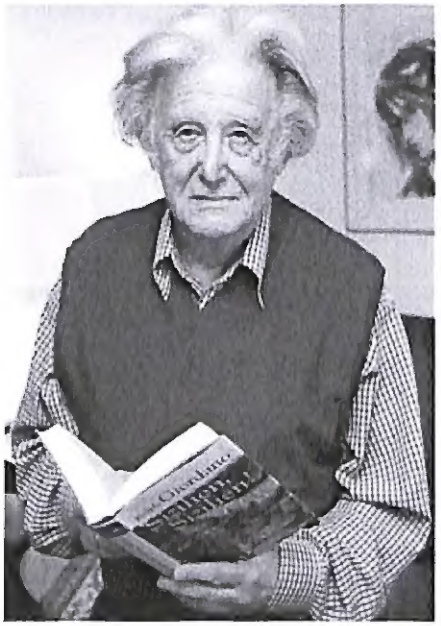
Anders als noch vor einigen Jahren werden in Deutschland derzeit keine Orgien der Islamophilie gefeiert. Das zu behaupten, wäre schlichtweg falsch. Die Aufregung beispielsweise über das Scharia-Urteil einer Frankfurter Richterin war so einhellig, dass sogar Christian Ströbele sich zu einer kritischen Stellungnahme veranlasst sah. Auch die Tatsache, dass die neuen Bücher von Henryk M. Broder und Ayaan Hirsi Ali es bis an die Spitzen der Bestsellerlisten geschafft haben, oder dass die *Tagesthemen* über Mina Ahadis (Zentralrat der Ex-Muslime) Kritik an der Islamkonferenz durchaus wohlwollend berichtet haben, kann man nicht einfach unterschlagen. Aber was folgt aus dieser an sich erfreulichen Entwicklung? Kann man die Kritik des Islam nun getrost der „Zivilgesellschaft" überlassen? Wohl kaum, denn die Kritik, die mehrheitlich am Islam geübt wird, ist erstens immer noch mit jenem durch und durch deutschen Multikulturalismus zu vereinbaren, etwa dann, wenn der „politische" von einem angeblich „unpolitischen Islam" unterschieden wird, und zweitens hat sie ihren Fluchtpunkt in der viel zitierten „deutschen Leitkultur", die ohne großen Federlesens mit der Aufklärung gleichgesetzt wird. Worum es auch bei der deutschen Islamkritik in erster Linie zu gehen scheint, ist die Selbstvergewisserung, Deutscher zu sein und schon deshalb auf der Seite des Guten und Erhabenen zu stehen. Insofern liegt der Verdacht nahe, dass es sich bei den gegenwärtigen Auseinandersetzungen zumindest teilweise wieder um eine dieser notorischen deutschen Kampagnen handelt, deren Objekt ja in gewissen Grenzen bekanntermaßen beliebig ist und in denen deshalb gelegentlich, eher zufällig, auch Stimmen der Vernunft zu hören sind. Wenn Gotteskrieger zu Volksfeinden erklärt werden, dann ist das Motiv dafür ähnlich gelagert wie beim „Aufstand der Anständigen" gegen die Neonazis: die Volksfeinde sind die Negativfolie für die Identität des eigenen Kollektivs, das Feindbild ist aber so stark projektiv, dass nur das am Feind wahrgenommen wird, was den Vorgaben des staatsbürgerlichen Ideals widerspricht. Es ist daher nur konsequent, dass die Mehrheit der Islamkritiker betont, nichts gegen den Islam an sich zu haben, sondern nur dessen radikale Auswüchse bekämpfen zu wollen [1], genau so wie überzeugte Demokraten grundsätzlich nichts gegen Deutschland einzuwenden haben, sondern nur den „übersteigerten Nationalismus" geißeln.

Bauernfängern auf der Spur: Super-Ede

Für Deutschland, gegen den Islam

Leider neigen auch manche Islamkritiker, die schon verstanden haben, welches Bedrohungspotential der Islam aufweist, dazu, ihre Vorbehalte so zu formulieren, dass man sie nicht ernst zu nehmen braucht. Mit dem Anliegen, sich bei der Mehrheit der Deutschen Gehör zu verschaffen, werden dann Einwände formuliert, die den Islam gar nicht treffen, sondern einfach an eine diffuse Fremdenfeindlichkeit andocken, die sich schon immer bestens mit dem Respekt vor „anderen Kulturen" vertragen hat. Auch bei Ralph Giordanos Kritik am Bau einer Zentralmoschee in Köln hatte man zunächst den Eindruck, diese sei ebenso deutsch-ideologisch wie blöde. Mit dem Argument, die Bevölkerung sei schließlich nicht gefragt worden, übernahm er scheinbar von den Deutschnationalen das dümmliche Argument, die Mehrheit habe immer

Recht. Doch was all die antirassistischen Warner von *taz* bis *FR* übersehen, ist, dass Giordano sehr wohl eine ganze Handvoll von Argumenten gegen den Islam als einer barbarischen Ideologie vorbringt und keineswegs dabei verharrt, sich gegen die Moschee als Ausdruck einer „fremden Kultur" (*Kölner Stadt-Anzeiger*, 18.05.07) auszusprechen. Er nennt Ehrenmorde, Zwangsverschleierung, Terror, die Weigerung, deutsch zu lernen und die Unfähigkeit zur Kritik als Ausdrücke einer vermeintlich unvertrauten, aber tatsächlich nicht sehr fremden Kultur, die nämlich - im Zuge des Scheiterns der nachholenden Modernisierung der islamischen Welt - zu einem eigenartig antizivilisatorischen Basiswahnsinn erstarrt ist, der sich gegen all das richtet, was der patriarchalen und autoritären Gemeinschaft zuleibe rücken könnte und die schon deshalb den Frauen jede Gleichberechtigung verweigert. Dass Giordanos eigentlich selbstverständliche Bemerkungen dazu geführt haben, dass ausgerechnet er in die rechte Ecke gestellt wird, zeigt an, wie wenig das islamophile Establishment bereit ist, Kritik am Islam zuzulassen.



Moscheegegner Ralph Giordano

Es darf zwar, wenn die Kritik nicht zum Volkswillen verkommen soll, keine Volksfront gegen den Islam geben, sehr wohl aber muss eine ätzende Polemik gegen den Islam als barbarische Ideologie und Praxis geleistet werden - und diese Ideologie hat allerlei Übereinstimmungen mit dem Deutschtum. Darauf hinzuweisen zieht sowohl der auf dem Standpunkt der Zivilgesellschaft stehenden Islamkritik den Boden unter den Füßen weg, als auch jenen Antirassisten, die stets betonen, der Islam sei in Wahrheit friedlich und tolerant und überhaupt habe es ja einmal das „Goldene Zeitalter" gegeben, in dem muslimische Gelehrte griechische Texte ins Arabische übersetzt haben.

Besonders beliebt ist bei liberalen und rechten Islamkritikern der Verweis auf das Grundgesetz. Wenden sie sich gegen die Scharia, dann halten sie dieser reflexhaft immer wieder die „freiheitlich-demokratische Grundordnung" entgegen, ganz so, als sei ausgerechnet diese Ausdruck von gelungener Aufklärung und Liberalität. Weil schlicht ignoriert wird, dass die deutsche unter den europäischen Verfassungen immer noch diejenige ist, in der die Trennung von Staat und Religion am wenigsten vollzogen ist, ist es auch nur folgerichtig, dass der §166 - der so genannte „Gotteslästerungsparagraf" - von rechten und liberalen Islamkritikern einfach ignoriert wird. Henryk M. Broder verstieg sich kürzlich auf einer Veranstaltung in Bonn sogar zu der These, der §166 sei eigentlich ziemlich gut, weil er Gläubige davor schütze, dass jemand ihren Gottesdienst stört. Betrachtet man die Geschichte dieses Paragrafen, dann wird jedoch recht schnell deutlich, dass er einzig und allein für Angriffe auf Religionskritiker, in jüngster Zeit insbesondere Islamkritiker, Verwendung findet. Doch dass der deutsche Souverän sich zum Komplizen des islamischen Faschismus machen könnte [2], ist für die Freunde des Staates unvorstellbar.

Auch der Verein Udo Ulfkottes, „Pax Europa", dessen nächstes Ziel die Gründung einer „wertkonservativen" Partei mit dem grauenhaften Namen „Christlich-Ökologische Partei" ist [3] und der dennoch in Bezug auf den Islam einige vernünftige Forderungen vertritt, weiß sich nicht anders zu helfen als immer wieder gebetsmühlenartig die Parole „Für Europa - gegen Eurabien" herunter zu rattern und zu beteuern, die „christlich-jüdischen demokratischen Werte Europas" retten zu wollen - als gälte es nicht viel eher, emanzipatorische Veränderungen zu erkämpfen und als sei in diesem Europa von den „jüdischen Werten" nach dem Holocaust überhaupt noch Erwähnenswertes übrig geblieben. Weil Ulfkotte davon ausgeht, eigentlich sei alles in bester Ordnung, gäbe es nur die „Islamisierung" nicht, die wie vom Mond zu kommen scheint, kann sich „Pax Europa" Kritik am Islam immer nur als Aufklärung über eine **„schleichende** Islamisierung" (Hervorhebung WF/JH) vorstellen, als Aufdeckung einer Konspiration, niemals als ideologiekritisches Unterfangen, das sich strikt ans Individuum richtet und schon deshalb nicht Europa gegen Eurabien in Stellung bringen will, sondern die Vernunft gegen die Barbarei. Bei Ulfkotte ist exemplarisch zu beobachten, was passiert, wenn sich der Kampf gegen den Islam im Auftrag der Nation vollzieht: Ausgerechnet der Staat, der den „kritischen Dialog" mit islamischen Regimes und Rackets unterhält und dafür sorgt, dass radikale Moslems in Deutschland relativ ungestört agieren können, verwandelt sich bei ihm stante pede in ein vermeintliches Bollwerk gegen den Islam. Deshalb will er den Staat stärken, indem er etwa „Ermittlungsbehörden wie Bundeskriminalamt, Bundes- und Landesämter für Verfassungsschutz, Staatsschutzstellen und Bundesnachrichtendienst" in einem „zentralen Kanal" zusammenführen möchte [4]. Dass der Staat längst alle Mittel zur Hand hat, um gegen radikale Moslems vorzugehen, dass ihm aber möglicherweise einfach der politische Wille fehlt, dies auch zu tun, etwa im Hinblick auf seine hervorragenden diplomatischen Beziehungen mit der arabischen Welt, kommt Ulfkotte nicht in den Sinn. Demgegenüber ist für ihn klar, dass Islamisten niemals Deutsche sind, sondern stets Migranten, weshalb die meisten seiner Vorschläge für „Gegenmaßnahmen" in einer verstärkten Abschiebepraxis münden. Abgeschoben werden soll nicht nur jemand, der Anschläge plant oder Mitglied einer islamistischen

Organisation ist, sondern auch jene, „die ihre Kinder in Deutschland nach Bin Laden benennen wollen oder auf andere Weise Sympathien für Terroristen zeigen", seien „strafrechtlich zu verfolgen oder - falls möglich - umgehend auszuweisen". [5] Ulfkotte versteht weder, dass die Abschiebung nur eine Problemverlagerung darstellt, noch dass seine Sympathisantenstrafverfolgung in Willkür und Gesinnungsjustiz enden dürfte. Dennoch ist sich Ulfkotte des Problems der Dialektik von Sicherheit und Freiheit bewusst und ist nicht bestrebt, diese einseitig aufzulösen. Darin bleibt er Liberaler, weshalb nicht nur seine Recherchen verdienstvoll, sondern auch einige seiner Lösungsvorschläge durchaus diskutabel sind.

Islamismuskritiker Udo Ulfkotte

Das oft und zu recht gescholtene Internetforum *Politically Incorrect* (PI) dagegen, das gerne mal über einen „Babycaust" schwadroniert, wenn es wieder einmal gegen das Recht auf Abtreibung hetzt, gibt sich kaum mehr liberal, sondern nur noch als Gesinnungskrieger: das verrät schon der Name. Da sie nun mal autoritäre Konformisten sind, verbirgt sich schon in der Parolengeschmückten Titelzeile ihrer Website ein durchaus charakteristischer Widerspruch. Es heißt dort nicht nur: „gegen den Mainstream", sondern auch: „Für Grundgesetz und Menschenrechte", als ob die Mehrheit der Deutschen nicht zu diesen Basisbegriffen neudeutscher Gesinnung Gewehr bei Fuß stände. Der Hass auf alles, was nicht in das Raster des Deutschtums passt, trifft bei PI deshalb nicht nur den Islam, sondern z. B. auch Linke, über die es mit faschistoidem Unterton und dem Foto eines hässlichen Untermenschen versehen heißt: „Die Idee, gewalttätige Autonome auch an ihrem Geruch wieder zu erkennen ist naheliegend, gefällt aber verständlicherweise nicht jedem. FDP, Grüne und SPD sind empört über die Einführung solcher ‚Stasimethoden', nachdem die Polizei im Zuge der Durchsuchungen von Wohnungen autonomer G8 Randalierer Körpergeruchsproben genommen hat, um im Fall von Anschlägen oder Gewalttaten benutzte Gegenstände und Waffen bestimmten Tätern zuordnen zu können. Die SED-Erben der Linkspartei, die wesentlich an der Vorbereitung der Randale beteiligt sind, ziehen es vor, zu dem peinlichen Thema zu schweigen." [6] Die Geruchsproben, die entgegen der bürgerlichen Unschuldsvermutung von nur mutmaßlichen „autonomen G8-Randalierern" genommen wurden, seien „nur ein weiteres Hilfsmittel polizeilicher Strafverfolgung, mit der Chance, Gewalttäter dingfest zu machen." Dass PI die Sicherheit des Staates (und um nichts anderes geht es hier) höher bewertet als die individuelle Freiheit, spricht Bände über ihren Liberalismus. Und in selten dummem Untertanendeutsch heißt es dann auch abschließend: „Schlimm finden wir, dass solche Maßnahmen in Deutschland wieder nötig sind, um eine Konferenz mit ausländischen Staatsgästen zu schützen. Schuld daran sind die, die seit Jahren das Volk gegen Freiheit, Demokratie und Marktwirtschaft aufhetzen."

Für den deutschen Islam

Auch auf der anderen, der islamophilen Seite gibt es mittlerweile ein konservatives Lager, das getreu Schäubles Imperativ, einen deutschen Islam aus der Taufe zu heben, intellektuelle Hilfestellung für dieses patriotische Unterfangen leistet. Nils Minkmar etwa veröffentlichte am 6. Mai in der *Frankfurter Allgemeinen Sonntagszeitung* ein Traktat unter dem sprechenden Titel *Der Hochmut des Westens*. Dort befindet er, dass längst „Millionen von deutschen Migranten in die Moschee zum Beten" gingen, „ohne dass unser Land auch nur irgendeinen Schaden davon genommen hätte". Wahr daran ist, dass des Staatsfetischisten Land, Deutschland, weder von betenden noch von Frauen schlagenden Moslems einen Schaden davon trägt, weil ein Land keine Person ist und auch keinen Körper hat. Falsch dagegen ist es, so zu tun, als wäre der Islam völlig ungefährlich und würde niemandes Freiheit beeinträchtigen. Minkmar scheint der Lüge von der „Religion des Friedens" auf den Leim gegangen zu sein. Dabei hat auch er erkannt, dass „der Begriff der Ehrenmorde mit Abscheu angeführt" werde, schränkt diese Aussage aber sofort wieder dadurch ein, dass schließlich auch christliche Männer Frauen ermorden. „Man spricht dann gern von Stalkern, von Beziehungsdramen und nicht von Ehrenmorden, weil es keinen Clanbeschluß gab." Dass aber gerade der „Clanbeschluß" einen Unterschied ums Ganze ausmacht, so dass es unzulässig ist, Ehrenmord und Beziehungsdrama gleichzusetzen, interessiert Minkmar nicht weiter. Der Grund dafür, dass er mit der Wahrheit lügt, dürfte in Minkmars deutsch-liberaler Gesinnung liegen. Er ist der Meinung, das Problem islamischer Gewalt lasse sich am besten durch die unsichtbare Hand des Marktes regeln - also von selbst: „Der praktizierte Rechtsstaat, die offene Gesellschaft und die Marktwirtschaft sind der beste Nährboden auch für eine Entwicklung des Islams. Theologen wie Tariq Ramadan sagen das schon lange." Das mag sein, die Frage ist nur, wohin der Islam sich entwickelt. Und dass Minkmar sich ausgerechnet auf den Euro-Islamisten Ramadan bezieht, zeigt an, dass Islam plus Liberalismus nicht eine Säkularisierung des Islam ergibt, sondern eine Islamisierung der Gesellschaft. Minkmar aber, ganz marktwirtschaftlich, meint: „Am überzeugendsten wirbt eine liberale Demokratie mit dem, was ihr und nur ihr eigen ist, nämlich Toleranz, Rechtsstaatlichkeit, Freiheit, auch des

Glaubens, auch der Erziehung, und schließlich, so paradox es klingen mag, mit scharfer, öffentlicher Selbstkritik." Minkmar scheint überhaupt nicht zu merken, wie er sich selbst in Widersprüchen verheddert. Wenn man bei Moslems für die liberale Demokratie - ob in Deutschland eine solche Staatsform vorherrscht, ist eine andere Frage - „werben" muss, dann geht man davon aus, dass diese von jener Form der Demokratie bisher nicht allzu viel halten. Warum sich Moslems dann ausgerechnet von Rechtsstaatlichkeit, Toleranz etc. angezogen fühlen und zu überzeugten Demokraten machen lassen sollen, bleibt Minkmars Geheimnis. Logisch folgt aus der Erkenntnis, dass derzeit der Islam und das bürgerliche Recht nicht miteinander zu vereinbaren sind, eher, dass die Moslems jegliche Toleranz und Freiheit nur ausnutzen werden, um ihre Islamisierung voranzutreiben; genau das also tun, was der „Theologe" Ramadan ständig predigt. Das bedeutet nur im Umkehrschluss, der ja meistens zu kurz gedacht ist, dass der Staat den Moslems gegenüber Freiheit und Toleranz eindämmen sollte (tatsächlich würde es vollkommen ausreichen, wenn er tatsächliche Straftaten, vor allem auch „Propagandadelikte", verfolgen und ansonsten Religion und Staat konsequent trennen würde, also etwa ein Kopftuchverbot einführen würde). Genauso falsch aber ist es, sich wie Minkmar nur noch um die Würde „des verhinderten Kofferbombers" den Kopf zu zerbrechen und dreist zu behaupten: „Es gibt keinen direkteren Angriff auf die Würde des Menschen als Folter". Ohne zu unterschlagen, dass Folter dem Begriff der Souveränität immanent ist und ohne die islamischen Folterer, sei's in der Familie, sei's im Jihad, unerwähnt zu lassen: Der direktere Angriff auf die Würde des Menschen, der Minkmar nicht einfallen will, heißt Mord. Und Morde, Massenmorde sogar, werden tagtäglich von radikalen Moslems verübt. Morde, die teilweise in Deutschland geplant oder mit vorbereitet werden, die zumindest von einem ungewissen Prozentsatz deutscher Moslems goutiert, wenigstens nicht bekämpft werden. ■

Anmerkungen:

[1] So z. B. Udo Ulfkotte, *Der Krieg in unseren Städten. Wie radikale Islamisten Deutschland unterwandern*, Frankfurt/M. 2004, S. 245.

[2] Vgl. Georg-Weerth-Gesellschaft Köln, *Zusammenarbeit von deutschen Staatsorganen und radikalen Moslems*, Köln 2006, http://gwg-koeln.50webs.com/text_pe1.html.

[3]http://www.spiegel.de/politik/deutschland/0,1518,472151,00.html.

[4] Ulfkotte, a. a. O., S. 243.

[5] Ebd.

[6] http://www.politicallyincorrect.de/2007/05/geruchsproben-stinken-den-ueblichen-verdaechtigen.

anzeige

Ugliest Part of Your Body

Reue, Sühne und Gnade in einem seltsamen Land

HORST PANKOW

Die mentale Verfassung eines Landes - sowohl die offenkundige als auch deren hinter Worten und Taten verborgene unbewusste - enthüllt sich oft gegen den Willen der Urheber in den Leitartikeln und Kommentaren seiner Tageszeitungen. Gerade hier, wo einer informellen Übereinkunft von Lesern und Autoren zufolge die Anforderungen argumentativer Stringenz und die Zumutungen eines irgendwie kohärenten Anschlusses an das Geschwätz von gestern als zu vernachlässigende Größen gelten dürfen, entfaltet die Seele der Nation eine beeindruckende, bisweilen verstörend anmutende Lässigkeit bei der öffentlichen Zurschaustellung seiner Leidenschaften.

Im Kommentar einer Tageszeitung eines Landes, dessen Innenminister das juristische Konstrukt der *Unschuldsvermutung* in Ermittlungsverfahren für obsolet erachtet, es aber in Strafverfahren immerhin noch gelten lassen will, einem Land, dessen Verfassung die Todesstrafe für abgeschafft erklärt, einem Land, das sich vor nicht wenigen Jahren eine Debatte darüber leistete, ob es gestattet sei, Soldaten mit der unmittelbarer Beobachtung ihres Handwerks - des *Waffenhandwerks* - übereinstimmenden Bezeichnung als „Mörder" oder zumindest mit der für alle menschlichen Wesen zutreffenden Kategorie „potenzielle Mörder" zu belegen und dies qua höchstrichterlicher Rechtsprechung letztendlich auch erlaubte, einem Land, das zwar Kritik an seinen privilegierten Justizbeamten als „Richterschelte" höchst degoutant findet, sie aber nicht verbietet, war Anfang Mai u. a. folgendes zu lesen: „Peter Handke - der ja den Mördern bis hin zu Milosevic treu blieb - richtete nach dem Deutschen Herbst 1977 eine poetische Adresse an die RAF: ‚Ihr seid keine Mörder, keine Verbrecher - meine Brüder - sondern Soldaten, Richter und Henker.'" [1]

Christian Klar

Ein Satz, so eigenartig wie das Land und seine Massenmedien. Ein Satz, der eine Verbindung herstellt zwischen Handkes nicht lange zurückliegendem Engagement für den in einem dubiosen Schauprozess Angeklagten, dessen Schuld nicht nur aufgrund seines vorzeitigen Ablebens nicht nachgewiesen wurde, und der Distanzierung des Autors vom „bewaffneten Kampf" der Roten Armee Fraktion anno '77. Soldaten, Richter und Henker zu sein, d. h. Gruppen anzugehören, die frei vom möglichen schlechten Gewissen des gewöhnlichen Mörders und Verbrechers ihre staatlich - im Fall der RAF eher quasistaatlich - legitimierte Gewalt mit bekanntermaßen besten Absichten ausüben, gehört wohl zu den schwerwiegendsten Vorwürfen, die einer Vereinigung mit emanzipatorischen Ansprüchen gemacht werden konnten und können. Daraus wird in der freien Presse des eigenartigen Landes Treue zu „Mördern", „bis hin zu Milosevic", dem als ehemaligen Repräsentanten eines Staates, der zum Objekt der besten Absichten der von jener Presse gerechtfertigten militärischen Staatsgewalt wurde, kein Anspruch auf Unschuldsvermutung zusteht. Und daraus wird - ob freiwillig oder unfreiwillig kann bei der Analyse einer nationalen Seelenlandschaft als unerheblich gelten - eine Apotheose des Handwerks von Soldaten, Richtern und Henkern.

Noch nach dreißig Jahren wird einem Kritiker, der freilich wie nur wenige in diesem merkwürdigen Land bis heute auf eigenständiges Beurteilen und abweichende Ansichten besteht, vorgehalten, Kritik an Staatsfeinden nicht im staatskonformen Sinn geübt zu haben, sondern durch das Herausstellen der - unbeabsichtigten - Staatsähnlichkeit jener Staatsfeinde auch die Staatlichkeit geschmäht zu haben. Die Vermutung, dass es hier um Grundsätzlicheres geht als nur um das wiederholte und routinemäßige Abwatschen eines als unbelehrbar geltenden Autors, auch um mehr als die ebenso routinemäßige journalistische Loyalitätsbekundung gegenüber dem Staat, liegt nahe.

Die angesichts der 30jährigen Wiederkehr des zum nationalen Schicksalsereignis verklärten „Deutschen Herbstes" sich verbreitende „un-

geheure Erregung" mache, so ein Leitartikler der *Zeit*, „offenkundig, dass es ein ungeheiltes, womöglich unheilbares Trauma gibt". Dies habe zwar mit den 34 von der RAF Getöteten zu tun - die von Staatsorganen getöteten RAF-Mitglieder und auch die nicht wenigen im Verlaufe von Fahndungsaktionen „versehentlich" getöteten Unbeteiligten finden keine Erwähnung -, werde dadurch aber nicht ausreichend erklärt. Bemerkenswerter sei vielmehr, dass der RAF-Terrorismus „nicht die Untat externer Invasoren (wie heute die Attentate der Islamisten)" war, sondern „aus der Mitte der bürgerlichen Gesellschaft" gekommen sei, „er fand in ihr das Milieu, aus dem er sich rekrutierte. Und er stieß auf eine intellektuelle Öffentlichkeit, die den Weg der Gruppe anfangs mit Sympathie verfolgte." [2] Dass dies noch sechs Jahre nach Gründung der Gruppe der Fall war, bestätigte kürzlich in der *taz* eine Art *Zeitzeuge*: „1977 studierte ich in Frankfurt Jura, Berufsziel Rechtsanwalt, also linker Anwalt. [...] Am 7. April 77 kehre ich auf dem Weg zur Uni in der Karl-Marx-Buchhandlung ein. An der Tür empfängt mich Daniel Cohn-Bendit, Primus inter Pares des Karl-Marx-Kollektivs. ‚Buback ist erschossen worden!' brüllt er: ‚Findest du das gut oder blöd?' Meine Antwort trägt er in eine Hitliste ein. Die meisten Striche stehen unter ‚gut'." [3] Illustriert ist der Zeitzeugenbericht mit der Fotografie einer Hauswand, auf der ein offenbar vor dem Attentat entstandenes Graffito „Macht aus Buback Zwieback!" prangt.

Besteht das Trauma, das „vielleicht unheilbare", etwa darin, dass seinerzeit eine nicht unbedeutende Minderheit Attentaten auf Repräsentanten des Staates durchaus nicht nur Negatives abgewinnen konnte? Hat etwa die Ausübung und der Zuspruch, den die gewalttätigen RAF-Aktionen partiell erfuhren, eine Traumatisierung bewirkt? [4] Kaum anzunehmen, denn die Vernichtungsambitionen der großen Mehrheit, die sich in Lynchparolen und der Forderung nach Todesstrafe für RAF-Aktivisten breit machte, werden heute nicht als traumatisierend verstanden, über sie wird zumeist nicht oder nur in Nebensätzen gesprochen. Als traumatisierend wird auch nicht die seinerzeit sich beschleunigende Verrohung der politischen Öffentlichkeit empfunden: Dass während der Schleyer-Entführung der damalige Ministerpräsident eines südlichen Bundeslandes als Mitglied der „Krisenstab" betitelten Parallelregierung den Vorschlag machte, täglich einen RAF-Gefangenen vor laufenden Fernsehkameras erschießen zu lassen, findet kaum noch Erwähnung, ebenso wenig wie das öffentliche Werben des damals prominenten Historikers Golo Mann für die (Wieder-) Einführung der Todesstrafe.

Nein, das Trauma, unter dessen Spätfolgen derzeit die politisierenden und publizierenden Eliten der Gesellschaft leiden, entstand durch die interessanterweise schwer zu verdrängende Tatsache, dass die Aktivitäten der RAF in einem theoretischen Bezugsfeld stattfanden, das allen Teilen der damaligen radikalen Linken gemeinsam war. Wie die RAF forderte eine im Vergleich zu heutigen Verhältnissen quantitativ wie qualitativ bedeutsame Bewegung die Abschaffung von bürgerlichem Staat und kapitalistischer Produktionsweise und die Schaffung einer klassenlosen Gesellschaft. In der Tat haben die konformistischen Eiferer dieser Tage Recht, wenn sie der damaligen Linken vorhalten, ihre Differenzen mit der so genannten Stadtguerilla seien rein taktische gewesen. Man kritisierte an den militärischen Aktionen der RAF, der später entstandenen Bewegung 2. Juni und der Revolutionären Zellen vor allem, dass sie dem Staat Anlässe und Vorwände für die Verschärfung seiner Repression lieferten und vor allem geeignet seien, die angebeteten proletarischen Massen vom Klassenkampf abzuschrecken. Dem Kapitalismus und seiner staatlichen Organisation war man ebenso abhold wie die Guerilleros.

Damit hatten sie allerdings an ein Tabu gerührt, von dem man im Kapitalismus und besonders in diesem seltsamen Land besser die Finger lässt. Hier gilt „ein Grundprinzip", so Ende Mai ein anderer Kommentator des *Tagesspiegels*, das „spätestens seit dem Zusammenbruch der Sowjetunion unumkehrbar erscheint: Nur der Kapitalismus kann den Kapitalismus abschaffen." [5] Das klingt zunächst so absurd wie so manches in jenem intellektuellen Absurdistan, in dessen Hauptstadt der *Tagesspiegel* erscheint. Selbst wenn man dem Autor zugute hielte, er habe zum Ausdruck bringen wollen, in der ehemaligen Sowjetunion sei ein Staatskapitalismus durch seine herkömmliche Version ersetzt worden, so bliebe doch der Kapitalismus übrig und nicht seine Abschaffung. Auch scheint es wenig sinnvoll, zu unterstellen, der Autor habe durch sein kryptisches „Grundprinzip" so etwas wie die Selbstaufhebung der traditionellen kapitalistischen Organisations- und Verkehrsformen auf ihrer eigenen Grundlage, mithin kapitalistische Verfallsgeschichte, thematisieren wollen. Denn auch in diesem Fall wäre ja der Kapitalismus nicht abgeschafft, sondern existierte in barbarisch radikalisierter Form weiter. Aber in diesem Fall besteht durchaus die Möglichkeit, den Dingen nicht nur eine andere Form wie in der alten Sowjetunion, sondern vor allem einen anderen Namen zu geben. Vielleicht „Nationaler Sozialismus"? Genau kann man das nicht sagen, denn der Schreiber verabscheut Nazis ebenso wie die „Fundamentalopposition der extremistischen Linken". Aber wer sagt denn, dass „Nationaler Sozialismus" in diesem Land noch einmal durch Nazis eingeführt wird? Kommen die Appelle an die „nationale Verantwortung" der Kapitalistenklasse und die Warnung vor den kosmopolitischen „Heuschreckenschwärmen" des raffenden Finanzkapitals nicht aus der „Mitte der Gesellschaft"?

Schon der Gedanke an eine Tabuverletzung kann Schrecken auslösen. Potenzielle Tabuverletzer mag dieser lähmen, die anderen motiviert er zu Abschreckung und abschreckender Belehrung, jede Spielart der Tabuverletzung soll nun geächtet werden, d. h. in diesem Fall jeder Versuch einer effektiv gemeinten Antastung kapitalistischer Verhältnisse: „Das SED-Regime und die RAF, in den 80er Jahren sogar verbändelt", belehrt der *Tagesspiegel*-Genius, „verkörpern auf ewig [!] das

Scheitern der deutschen Modelle totalitärer linker Ideologie." Er nennt dies eine „Erkenntnis" und die „müsste Allgemeingut sein - umso mehr irritiert, dass tausende junge Linke einen uneinsichtigen Ex-Terroristen beklatschten, wie jüngst bei der ‚Revolutionären 1. Mai-Demo' in Kreuzberg." Das ist wohl keine Drohung, sondern eher ein Wink mit dem Zaunpfahl, der hier wie ein Polizeiknüppel aussieht.

Ein paar Jahre vor dem Aufbruch der RAF formulierten Frank Zappa und die Mothers of Invention eine andere Erkenntnis über die Schrecken des Tabubruchs, deren Gehalt in den letzten Monaten noch einmal auf makabre Weise deutlich wurde: *What is the ugliest part of your body? Some say your nose, some say your toes, but I think it's your mind.* An der Person Christian Klars wurde von der deutschen Presse exemplarisch vorgeführt, worauf ein *ugly mind* sich einlässt. Keineswegs befindet er sich seit nunmehr 24 Jahren in der Gefangenschaft eines Staates, den er einst mit seinem Aktivismus umzustürzen hoffte; nein, der nach wie vor in Bezug auf seine Ziele Uneinsichtige ist „Gefangener seiner Ideologie" [6]. Es war einem inzwischen Randständigen wie dem ehemaligen Bundesverfassungsgerichts-Vizepräsidenten Mahrenholz vorbehalten, Zweifel an der Behandlung Klars zu äußern: „Was mich am meisten überrascht, dass vieltausendfache Judenmörder ohne eine solche öffentliche Debatte nach etwa 20 Jahren entlassen wurden. Manchmal früher, manchmal ein klein wenig später. Das war nie ein Problem. Auch nicht im Blick auf die Angehörigen. Jetzt mit einem Male, wurde das ein Problem, weil ein Bundespräsident über die Begnadigung eines RAF-Täters nachdenkt." [7]

Nun, *Gnade*, staatlicherseits gewährt, gilt in dem Land der vielen Merkwürdigkeiten nicht als äquivalenzlose Gabe eines Souveräns, als staatliches Mittel gute Stimmung und ein entspanntes Verhältnis zwischen Regierenden und Regierten zu schaffen, wie in anderen Ländern, wo der Nationalfeiertag, Weihnachten, der Geburtstag des Staatsoberhaupts und ähnliche Termine als Anlässe der Begnadigung von allerlei Gefangenen dienen. Ein solches Vorgehen, darüber ist man sich hier einig, würde nur die „Schwäche des Rechtsstaates" anzeigen und damit als Einladung, ja, als Aufforderung für allerlei Verbrecher weitere Übeltaten zu begehen, verstanden werden. Gnade will in diesem Land bezahlt, d. h. verdient sein. Ihr Äquivalent heißt *Reue*. Die wird bei einem politischen Straftäter zur klingenden Münze, wenn er öffentlich seinen politischen Ambitionen und Zielen abschwört, exhibitionistisch sein *ugly mind* präsentiert und so lange deutlich vernehmbar in der Landessprache erklärt *that's the ugliest part of my body* bis er von Politik und Massenmedien als „glaubwürdig" akzeptiert wird. Bei den von Mahrenholz erwähnten Judenmördern, die ja auch irgendwie politische Straftäter waren, war das offenbar nicht notwendig, weil das Politische ihrer Verbrechen aufs beste mit dem für selbstverständlich gehaltenen Alltagsbewusstsein des Landes korrespondierte, so dass das politisch Besondere ihrer Verbrechen fast nur für distanzierte Beobachter auszumachen war, und Distanz zum politischen Alltagsbetrieb wird in diesem Land nicht gerade als Tugend angesehen.

Horst „Gerhard" Köhler: King of Currywurst

Reue gilt als kathartischer Vorgang, der noch vor seinem Abschluss praktische Resultate zu zeitigen hat. Vom Reuenden wird erwartet, dass er nicht nur sein hässliches Denken von früher öffentlich be- und anklagt, er hat sich auch als aktiver Denunziant zu engagieren. Christian Klar mochte an solcher Veranstaltung nicht teilnehmen. Die RAF hatte sich schon 1998 nach dem Eingeständnis ihres Scheiterns aufgelöst. Da hatte er bereits 16 Jahre unter verschärften Haftbedingungen abgesessen und es ist durchaus anzuerkennen, dass er dem außerhalb der Gefängnismauern wohl nur schwer nachvollziehbaren Druck standhielt und weiterhin auf einer Kritik des Kapitalismus besteht. [8] Inhaltlich möglicherweise naheliegenden Spott über seine Grußadresse an die „Rosa-Luxemburg-Konferenz" sollte man sich verkneifen, nahm doch der für Klars Haftbedingungen zuständige Innenminister den Text zum Anlass, dem reuelosen Gefangenen die praktische Bedeutung des Begriffs Gesinnungsjustiz zu demonstrieren, indem er zunächst vorgesehene Hafterleichterungen aussetzte.

Wird Reue nicht als sichtbar freiwillige Leistung des Delinquenten erbracht, kann ihrem Eintreten nachgeholfen werden. Das diesen Zweck wesentlich fördernde Mittel heißt Sühne, begründet durch den in letzter Zeit vielbeschworenen „Sühnegedanken des Strafrechts". Sühne, verwandt mit dem in der religiösen Welt beheimateten Institut der Buße, also der selbstauferlegten Kasteiung, um begangene Sünden äquivalent zu entgelten, wird durch den Vollzug der Strafe bewirkt. Sie fällt um-

so drastischer aus, je negativer die begangenen Handlungen, um deretwillen sie vollzogen wird, beurteilt werden. Auch dies ist ein Grund für den eklatanten Unterschied der Strafvollzugsbedingungen von Judenmördern und sozialrevolutionären „Soldaten, Richtern und Henkern". Wird der Vollzug der Sühne vom Sühnenden als gerechtfertigt verstanden, begibt er sich also selbsttätig in den Stand des Büßenden, erleichtert dies die Erbringung der eingeforderten Reue. Nicht wenige Ex-Mitglieder der RAF haben diese Leistung in Form von politischen Unterwerfungserklärungen und Denunziationen ehemaliger Kampfgefährten abgeliefert. Wer sich darauf nicht einlässt, hat das notwendige Äquivalent für Gnade nicht erbracht.

Die Reue bewirkende Sühne wird im Rechtsverständnis dieses eigenartigen Landes vor allem im Interesse der *Opfer* der von den Sühnenden begangenen Straftaten vollzogen. Wer nun argumentierte, weil Buback, Schleyer und die anderen von der RAF Getöteten ja tot seien, könnten sie keine Interessen mehr äußern, machte sich schon verdächtig. Um solcherlei Irritation von vornherein zu vermeiden, wird der Opferstatus genealogisiert und zum Erbschaftsobjekt ernannt. Die Reue kann so als Entschädigungsgabe an die *Angehörigen der Opfer* interpretiert werden. Auf diese Weise erblickt ein öffentliches Interesse das Licht der Welt, von dem zum Zeitpunkt der Verurteilung der der Sühne Überantworteten niemand etwas wissen wollte: Welches RAF-Mitglied hat zu welchem Zeitpunkt welche Taten begangen? Davon nichts wissen zu wollen war für eine Verurteilung äußerst nützlich, denn so konnte man alle sich zur RAF Bekennenden mit ähnlich drakonischen Strafen ungeachtet ihrer konkreten Tatbeteiligung als Mittäter verdonnern. Jetzt aber will man es möglichst genau wissen, besteht doch so die Möglichkeit, nicht nur den nicht reuen wollenden Klar länger in Haft zu behalten, sondern auch die Chance, weitere Verfahren mit der Aussicht auf neue Verurteilungen einzuleiten.

Die Genealogisierung des Opferstatus verweist auf eine andere eigentümliche Leidenschaft der Seele dieses merkwürdigen Landes: Die Attraktion, die der politische Islam auf einen Großteil seiner Bewohner und deren Eliten ausübt. Ein wichtiger Bestandteil des vorzivilisatorischen islamischen Rechts, der Scharia, besteht in der Delegation der Strafverhängung und des Strafvollzugs an die Familie des durch eine strafbare Handlung Geschädigten. Nicht wie im traditionellen bürgerlichen Recht wird dort im Namen einer vorgestellten Allgemeinheit gerichtet, es soll vielmehr das partikulare Interesse einzelner Familienclans befriedigt werden. Diese Zwecksetzung des islamischen Rechts ist selbstverständlich einer komplex organisierten Gesellschaft, deren Staat zudem noch von den diffizilen Erfordernissen einer erbitterten Konkurrenz mit anderen Staaten bestimmt wird, wenig förderlich. So bleibt es bei einem Flirt, einem temporären Anbändeln mit Scharia-Gedanken. Als dem Ruhestand zustrebende Endfünfziger öffentlich erklärten, sie litten immer noch ganz fürchterlich unter der Ermordung ihres Vaters vor 30 Jahren, wurden sie mit Empathie bedacht, man konnte sich „in ihr Leid einfühlen". Als dann aber der Buback-Sprößling nach eigenen Recherchen auf Christian Klar zeigend ausrief „Das ist ja gar nicht der Mann, der Papi ermordet hat". zeigte man sich peinlich berührt; der Familienroman schien nur noch eine langweilige Lektüre zu bieten, ebenso langweilig wie das Auftauchen von den Staatsorganen längst bekannten Informationen über konkrete Täter und Nichttäter, von denen bald keiner mehr etwas wissen wollte.

Ohne Reue keine Gnade lautete dann auch die selbstverständliche Devise des im Staatsoberhaupt verkörperten „Gnadenherrn" (*FAZ*). Der hatte es vorzüglich verstanden, den Weg zu seiner vorhersehbaren Entscheidung als spannende Realityshow zu inszenieren. Die scheinheilige Frage „Wird er oder wird er nicht?" wurde zum Anlass einer Art Modernisierungsdebatte in dem seltsamen Land: Sollte ein Staatsoberhaupt mit weitgehend nur repräsentativen Aufgaben tatsächlich über die Vollmacht verfügen, in das Getriebe einer als unabhängig ideologisierten Justiz einzugreifen? Ist das vormoderne Institut der Gnade tatsächlich dieser ach so modernen Gesellschaft angemessen? Und es gab Überlegungen, den „Gnadenherrn" bei der nächsten Wahl abzuservieren, sollte er nicht dem Kollektivempfinden des Landes entsprechen. Daran hatte er freilich nie gedacht und als seine Entscheidungen, Christian Klar bis zum Ende der Höchststrafe im Gefängnis zu behalten und auch die wegen RAF-Aktivitäten verurteilte Birgit Hogefeld weiter schmoren zu lassen, gefällt waren, verneigte man sich ehrfurchtsvoll vor dem im schwäbelnden Sparkassendirektor personifizierten nationalen Überich: „Der Ankündigung, notfalls ein unbequemer Präsident zu sein, ist Horst Köhler nun auch sich selbst gegenüber treu geblieben. [...] Dass der Bundespräsident sich der Begnadigung Klars verweigert hat, ist ein Ausweis seiner Unabhängigkeit, nicht ein Beleg für politisches Vorteilsdenken in eigener Sache." [9]

Das war zunächst der letzte Akt einer Schmierenkomödie, die voraussichtlich in ein paar Monaten fortgesetzt wird, wenn das Event 30 Jahre Deutscher Herbst zelebriert wird. Die exorzistisch anmutende Austreibung hässlichen Denkens wird weitergehen; je mehr die Aktivitäten der RAF in die Vergangenheit rücken, desto stärker werden staatsfeindliche Gedanken zum Objekt staatlicher und massenmedialer Aufmerksamkeit werden. Auf die Frage, wen sie als „Terroristen" bezeichne, antwortete kürzlich in einem Interview die oberste Strafverfolgerin des Landes: „Ein Terrorist ist jemand, der die Grundfesten des Staates berührt, indem er mit Gewalt unsere demokratische Grundordnung angreifen will." [10] Auf das *Wollen* kommt es also an. Das ist im staatlichen Sinne durchaus konsequent, denn wer die bestehenden Verhältnisse tatsächlich im emanzipatorischen Sinne umstürzen wollte, wäre mit der problematischen Frage der Gewalt schon deshalb konfrontiert, weil er sich der historisch bestätigten Tatsache, dass bestehende Staaten zu allen ihnen zur Verfügung stehen Mitteln greifen werden, um die bestehende Ordnung zu erhalten,

nicht entziehen könnte. Er wäre freilich auch mit dem Problem konfrontiert, auf die notwendigerweise in Erscheinung tretende staatliche Gewalt völlig anders reagieren zu müssen als durch die Übernahme der Charaktermasken von „Soldaten, Richtern und Henkern", für die sich die RAF unseligerweise entschieden hatte. Die hatte sich schließlich darin so wohl gefühlt, dass ihr sogar die Übernahme einer traditionellen Leidenschaft der Bewohner des Landes, dessen Staat sie bekämpfen wollte, nicht schwer fiel: den Antisemitismus als Antizionismus, ein seinerzeit von der gesamten Linken des Landes halluziniertes „sozialrevolutionäres" Projekt. Dass ihr diese Annäherung an das Kollektivbewusstsein des Landes nicht zugute gehalten wird und dass nun ehemalige Linke mit dem Verweis auf diese tatsächliche „Schande" eine altbekannte Erkenntnis über Elchkritiker bestätigen, sind andere Kapitel dieser Geschichte. ■

Anmerkungen:

[1] Caroline Fetscher, *Schuld und Bühne. In dieser Woche entscheidet der Bundespräsident, ob der RAF-Terrorist Klar begnadigt wird*, in: *Der Tagesspiegel*, 07.05.2007.

[2] Ulrich Greiner, *Klammheimliche Freunde. Die sechziger und siebziger Jahre erscheinen heute ferner als das alte Rom. Warum damals so viele Bürgerkinder mit der RAF sympathisierten*, in: *Die Zeit*, 20.03.2007.

[3] Klaus Walter, *Gewalt liegt in der Luft. 30 Jahre nach den Kugeln auf Siegfried Buback: Rekonstruktion, Erinnerung, Re-Lektüre. Was ist aus dem Cultural Gap geworden, der die damalige Revolte ermöglichte? Vor welchem Erfahrungshorizont wird heute über die RAF gesprochen?*, in: *Die Tageszeitung*, 07./08./09.04.2007.

[4] Diese Auffassung wird heutzutage zwar noch gelegentlich geäußert, gepflegt wird sie jedoch nur noch von den traditionellen und nicht mehr ganz zeitgemäßen „Rechten". In der *Welt* vom 28.04.2007 kommentiert ein Ernst Cramer: „Man vergisst ob der derzeitigen Debatte [...] allzu gern, dass es in Deutschland im vergangenen Jahrhundert dreimal darum ging, die Humanität außer Kraft zu setzen; dass sich immer wieder *Gruppen* das Recht herausnahmen, über das Leben anderer zu bestimmen. Zum ersten Mal war es der *Staat selbst*, der solche Beschlüsse fasste und Millionen Menschen ermordete. Dann maßte sich das *Regime in der DDR* an, *ähnliche Entscheidungen* zu treffen. *Auch die Rote Armee Fraktion* glaubte, durch Morden die Welt verändern zu können." (Hervorhebungen von mir, HP)

[5] Frank Jansen, *Auf der Such nach der neuen Linken. Der Protest gegen den G8-Gipfel hat viele Facetten. Glaubwürdig ist nur, wer sich klar von Gewalt distanziert*, in: *Der Tagesspiegel*, 27./28.05.2007.

[6] *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 08.05.2007.

[7] Zitiert nach *Leipziger Volkszeitung*, 07.05.2007.

[8] Dass Klars Antiimperialismus eher als sozialdemokratisch im Sinne eines Franz Müntefering oder Kurt Beck, denn als kommunistisch zu bewerten ist, würde nur dann eine Rolle spielen, wenn er von Politik und Medien für die mangelnde Radikalität seiner Kapitalismuskritik gerüffelt worden wäre. Die Empörung richtete sich aber dagegen, dass er es überhaupt wagte, die gegenwärtige Gesellschaftsform zu kritisieren.

[9] *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 08.05.2007.

[10] Interview mit Generalbundesanwältin Harms in *Der Spiegel*, 22/2007, S. 40 ff.

BAHAMAS Nr. 52 Frühjahr 2007

Der Sozialismus des 21. Jahrhunderts

Ölrente, Almosen und Antisemitismus: Iran und Venezuela ● Buntes Getümmel beim Anti-G8-Protest: Konkurrenz der Nationalsozialisten ● Ein pastorales Idyll: Rudi Dutschkes deutscher Weg ● Das gelebte Türkentum geht über Leichen ● Die Israel-Solidarität: Eine deutsche Friedensbewegung ● Jubiläum in Kreuzberg: 20 Jahre Aufstand der Arschlöcher ● Revisionismus, ganz sanft: Adolf gleich Franklin D. ● Die deutsche „Qualitätszeitung": Schmerz ohne Gnade u.v.m.

4 EUR (Briefmarken): BAHAMAS, Postfach 620628, 10796 Berlin
Tel.: 030 - 6236944 und redaktion@redaktion-bahamas.org
www.redaktion-bahamas.org

anzeige

"Das Böse ist eine Triebkraft"

Interview mit Yaacov Lozowick

YAACOV LOZOWICK

Geboren 1957 in Bad Kreuznach. 1967 Übersiedelung der Familie aus den USA nach Israel. Studium der Geschichte an der Hebrew University, Jerusalem. 1995 Promotion bei Yehuda Bauer und Saul Friedländer. Seit 1982 als Historiker tätig am Forschungszentrum in Yad Vashem, seit 1993 als Archivdirektor.

Bisher auf Deutsch veröffentlicht:

- *Hitlers Bürokraten. Eichmann, seine willigen Vollstrecker und die Banalität des Bösen*, Pendo Verlag, Zürich 2000, 407 Seiten, vergriffen.

- *Israels Existenzkampf. Eine moralische Verteidigung seiner Kriege*, Konkret Literatur Verlag, Hamburg 2006, 340 Seiten, 19,90€.

Sie haben sich als Historiker intensiv mit der Shoa befasst, in ihrem Buch *Hitlers Bürokraten* insbesondere mit dem so genannten „Judenreferat" unter Adolf Eichmann im RSHA. Sie verwerfen als Ergebnis ihrer Darstellung zwar Hannah Arendts These von der „Banalität des Bösen", aber gerade die für einen Wissenschaftler doch sehr ungewöhnliche Formulierung des „Bösen" greifen Sie auf. Sie schreiben: „Wollte ich dem, was ich auffand wirklich Rechnung tragen, musste ich die Existenz des Bösen in diesen Menschen zur Kenntnis nehmen." Was genau wollen Sie damit ausdrücken?

Unter Wissenschaftlern ist das Böse eine unquantifizierbare Sache, das heißt es existiert nicht. Die Historiker sind bereit über das Böse als einen religiösen Begriff zu reden, den sie dann entweder entfernen oder nicht verstehen müssen. Das Böse hat für sie keine Existenz, weil man es nicht messen kann. Stattdessen zeigt das Böse auf andere messbare Sachen, auf Armut, soziale Klassen usw. Mir wurde nach all den Jahren, in denen ich an dieser Sache gearbeitet hatte, klar, dass es mit dem Bösen nicht so einfach ist. Auch ich gebe zu, dass das Böse nicht quantifiziert werden kann, aber das sagt noch nichts darüber aus, dass es nicht auch eine sehr wichtige Triebkraft in den Leuten ist. Es ist nicht das Ergebnis der Situation in der wir leben, sondern etwas Stärkeres. So verhält es sich übrigens nicht nur mit dem Bösen, so etwas kann man genauso über andere Sachen sagen, z.B. über den Hass - ein Teil des Bösen -, aber auch über die Liebe, die wir alle ab und zu spüren und die extrem stark ist. Ich war nicht bereit zu akzeptieren, dass, nur weil man das Böse nicht messen kann, es nicht da sein sollte. Insbesondere bei all diesen Männern, über die ich geforscht hatte, gab es eine zentrale Triebkraft und sie haben das, was sie gemacht haben, gemacht, nicht weil sie gelitten haben oder nach dem Ersten Weltkrieg keine Verwandten mehr hatten. Sie haben es gemacht, weil sie böse Männer waren.

Könnte man demzufolge sagen, dass das Böse in diesen Männern der Antisemitismus war?

Der Antisemitismus war natürlich ein Teil des Bösen. Aber Antisemitismus an sich muss *nicht mörderisch sein, er* kann *mörderisch sein. Man kann Antisemit sein ohne mörderisch zu werden und man kann mörderisch werden ohne Antisemit zu sein. Aber es war doch viel mehr als Antisemitismus: Bei diesen Männern war es die Bereitschaft, Leute wegzuschaffen, sie einfach aus der Welt zu schaffen. Diese Bereitschaft war verknüpft mit dem Antisemitismus, aber dennoch handelt es sich um zwei allein stehende Dinge, die zusammengekommen sind. Dieses hohe Maß an Brutalität ist nicht unbedingt mit Antisemitismus zu verbinden, wobei es in diesem Fall doch diese Verbindung gab.*

Die Auseinandersetzung mit der Shoa und dem Antisemitismus im Allgemeinen bringt zwangsläufig das Dilemma mit sich, etwas durch und durch Irrationales in rationalen Begriffen fassen zu wollen. Ist ihre Beharrung auf dem „Bösen" ein Ausdruck dieses Dilemmas?

Jein. Es ist ganz klar, dass man sich mit irrationalen Trieben und Gedanken befasst und dieses Irrationale habe ich in den Akten klar festgestellt. Es waren gerade die Methoden, die ich als Historiker gelernt habe, mit denen ich das herausgefunden habe. Es ist also nicht so leicht zu trennen, ob man als Historiker nur über rationale Sachen schreibt. Historiker dürfen - und sie tun es auch - über irrationale Sachen schreiben, nur: sie schenken ihnen keinen Glauben. Mir war klar, dass ich diesen Dingen, die ich in den Akten gefun-

den habe, Glauben schenken musste. Und bei den Akten handelte es sich nicht um Interviews, die Leute haben nicht darüber nachgedacht, wer sie sind und was sie denken. Nein, die Leute die ich gekannt habe, nachdem ich mehrere Jahre in den Dokumenten gelesen habe, habe ich gekannt, weil ich sie bei der Arbeit gesehen habe, weil ich sozusagen daneben gesessen habe, weil ich in den Sitzungen gesessen habe. Also nicht, weil sie sich so ausgemalt oder vorgestellt haben, sondern weil sie so waren. Ihre Akten, die ich gelesen habe, waren ja füreinander bestimmt und nicht für mich; sie haben gar nicht damit gerechnet, dass ein Historiker sie sehen würde.

Ist es nicht eine Illusion zu glauben, dass durch das „Böse" die Judenvernichtung treffend charakterisiert werden kann, ohne dass diese Charakterisierung einerseits einer Mystifizierung der „bösen Männer" der SS Tür und Tor öffnet, andererseits das spezifisch antisemitische an dem Verhalten dieser Männer, wie auch an der Endlösung insgesamt marginalisiert wird? Muss man sich nicht damit abfinden, dass es für die Shoa keine befriedigende Erklärung geben kann?

Ich habe nicht gesagt, dass es eine Erklärung dafür gibt. Im Gegenteil: Ich habe gesagt, dass manche Erklärungen, die ich schon gehört habe, nicht genügen. Das mit dem Antisemitismus stimmt natürlich, diese Leute waren Antisemiten. Sie waren SS-Offiziere, weil sie Antisemiten waren und nicht umgekehrt, sie waren zuerst Antisemiten. Wobei sie nicht von Anfang an mörderische Antisemiten waren, das hat sich im Laufe der Zeit entwickelt. Am Anfang waren sie einfach Antisemiten, sie haben die Juden nicht gemocht, oder sogar gehasst. Mein Punkt bei der damaligen Forschung war, zu sagen, dass man den Gedanken *dieser Leute mehr Glauben schenken müsse und weniger dem* Benehmen. *Sie haben gemacht, was sie gemacht haben, mit vollem Verstand, mit vollem Einverstand, mit sehr viel Eifer, sie sind da nicht zufällig hingekommen oder irgendwie hineingerutscht ohne zu merken wo sie hingehen. Es wurde alles mit voller Absicht gemacht, und das war mein hauptsächlicher Punkt. Die Erklärungen, die man oft finden kann, dieses „banale" - in diesem Fall habe ich ein bisschen mit Hannah Arendt gestritten - Hineinfließen ohne es zu wissen, weil die Geschichte stärker ist als der Mensch, das fand ich unakzeptabel - bei diesen Leuten jedenfalls.*

In ihrem jüngst erschienenen Buch über *Israels Existenzkampf* steht ebenfalls eine ethische Kategorie im Mittelpunkt, die Moral. Sie beschreiben das Judentum als eine moralische Religion, den Zionismus als eine moralische politische Bewegung und die IDF als eine Armee, die in mehrerer Hinsicht der Moral verpflichtet ist. Bedarf der Staat Israel einer moralischen Legitimation?

Yaacov Lozowick

Nein, Israel braucht keine moralische Legitimation, genau wie Moçambique ihrer nicht bedarf. Israel existiert und das soll genügen; das tut es leider nicht, aber es sollte so sein. Die Tatsache, dass eine nationale Gruppe fähig ist sich als eine nationale Gruppe zu definieren und als eine nationale Gruppe zu handeln, muss dafür ausreichen, dass sie als eine nationale Gruppe akzeptiert wird. Und wenn sie politische Strukturen erschaffen kann, dann umso mehr. Die moralische Frage liegt woanders. Ein Grund, warum die Juden für sich entschie-den haben, dass sie einen Staat brauchen - wobei am Anfang, Ende des 19. Jahrhunderts, war nicht die Rede von einem Staat, sondern von irgendeiner Art Autonomie, einer "nationalen Heimstätte" wie es in der Balfour-Deklaration heißt -, ein zentraler Sinn dieser Staatsgründung war, dass die Zionisten einen politischen Rahmen wollten, in dem man als Jude tätig sein könnte, in dem man den nationalen Wünschen einen jüdischen Ausdruck geben könnte. Und zwar nicht als jüdische Bürger Deutschlands oder jüdische Bürger Frankreichs, sondern als Juden mit der uralten jüdischen Tradition - nicht unbedingt der jüdischen Religion - als einem Teil der internen Diskussion. Und deswegen ist es für uns sehr wichtig, dass wir moralisch handeln. Es ist dazu gekommen, dass man sich auch nach außen rechtfertigen muss, aber das geht sowieso nicht, weil keiner zuhört, wenn er nicht zuhören will. Es ist also hauptsächlich eine Rechtfertigung für uns, es ist **uns** *wichtig.*

Sie beschreiben in ihrem Buch in aller Deutlichkeit, wie wenig doch rationale oder gar moralische Erwägungen und wie stark stattdessen der Antisemitismus die Politik der arabischen Staaten und der Palästinenser bestimmte und bestimmt. Wie sinnvoll kann es angesichts einer solchen Ausgangslage sein, überhaupt noch moralisch oder rational für Israel und gegen Anti-semitismus zu argumentieren, wenn doch die eigentlichen Adressaten vollkommen unzugänglich für eine solche Argumentation sind?

Das Buch, das ich geschrieben habe, ist nicht gedacht für ein arabisches Publikum, daran habe ich gar nicht ge-

dacht. Es fokussiert hauptsächlich die Palästinenser, nicht nur, aber hauptsächlich. Wenn die Palästinenser jemals bereit wären, uns als legitime Partner zu ak-zeptieren, dann, zu dieser Zeit wird man sagen müssen, es gibt zwei gegensätzliche, aber doch zwei Seiten, die beide Recht haben. Wenn man dazu kommt, dann ist dieses Buch sowieso nicht mehr notwendig, weil man dann verhandelt bis man eine Lösung findet und man weiß auch von vornherein wie die Lösung ungefähr aussehen wird. Bis dahin kann man sie sowieso nicht überzeugen, dass wir moralisch handeln oder nicht, weil bis dahin das fundamentale Verständnis der Palästinenser das ist, dass wir Unrecht haben, weil wir ihr Land gestohlen haben, weil wir böse sind. Wenn das also der Ausgangspunkt ist - und es ist der Ausgangspunkt bei den Palästinensern - dann kann man nie von einem moralischen Israel reden, das ist ein Oxymoron, es geht gar nicht.

Der Zionismus war und ist vor allem eine Abwehrreaktion auf den Antisemitismus. Könnte man die Hervorhebung der moralischen Grundtendenz des Zionismus als einen Versuch interpretieren, dem Zionismus und somit dem Staat Israel einen moralischen Kern zuzusprechen und so von der rein negativen Konstitution durch die Abwehr des Antisemitismus loszulösen, also eine positive Begründung zu ermöglichen?

Ich stimme der Annahme nicht zu: Der Zionismus ist nicht zuallererst als Abwehr gegen Antisemitismus zu verstehen. Zwar war das bei manchen Zionisten so, bei Herzl war das so, aber die meisten Zionisten würden das nicht akzeptieren. Und wenn, dann wären sie nicht in Israel, weil man heute in Amerika machen kann, was man früher in Europa nicht machen konnte: man kann in Amerika wirklich leben, ohne besonders gestört zu werden vom Antisemitismus. In Europa war das nie so, aber in Amerika ist es tatsächlich so. Vielleicht ist es sogar heute in Teilen von Europa so.

Der Zionismus versteht sich für die meisten als die Schaffung einer Möglichkeit, ein nationales Leben zu führen. Das mit dem Antisemitismus kommt natürlich hinzu, es ist ein Teil davon. Aber grundsätzlich - so verstehe ich es jedenfalls, und ich glaube viele würden das auf die eine oder andere Art akzeptieren - ist unser Ziel nicht, den Antisemitismus abzuwehren, obwohl das auch unser Ziel ist; unser Ziel ist, das jüdische Leben in Zusammenhängen zu führen, in denen wir das am besten, am reichhaltigsten machen können, und das ist in einem Nationalstaat. Weil, wenn man ohne diese Ebene lebt, dann heißt das, dass das Judentum nur eine persönliche Sache oder eine Sache der Gemeinde ist, aber nicht der Nation. Um das als Nation zu machen, muss man eine nationale Heimat haben. Ein Beispiel: Es wird bei uns, wie in allen modernen Staaten, viel über soziale Gerechtigkeit gesprochen, wir sind da nicht anders; und die Möglichkeit, dieses Gespräch zu führen, im Rahmen einer jüdischen Diskussion, das ist etwas, wofür man einen Judenstaat braucht.

Sie haben sich in ihrer politischen Orientierung stark gewandelt, vom Aktivisten bei „Peace Now" zum Wähler Ariel Sharons. War diese Wandlung eher durch eine innere Abkehr von alten Idealen motiviert oder von äußerlichen, politischen Veränderungen?

Sowohl als auch, wobei man sagen muss, dass sich Ariel Sharon in den letzten zwei Jahren seines politischen Lebens von dort, wo er vorher politisch stand, in meine Richtung gewandelt hat. Dieser Wandel war am Ende des Jahres 2000, als der Friedensprozess, an den ich geglaubt habe, zusammengebrochen ist, technisch erzwungen. Und dann musste ich wieder für mich prüfen, ob und wo ich mich früher geirrt habe. In diesem Sinne ist es also ein tiefer Wandel, weil ich nicht rein technisch mal für diesen und dann für jenen gestimmt habe, sondern es eine Überprüfung von vielen Überzeugungen war, an die ich so stark geglaubt hatte, dass es für mich gar keine Frage war, dass es anders sein könnte. Und dann musste ich mir sagen, dass es eigentlich anders war und ist, als ich gedacht hatte.

Hat sich den die Situation Israels überhaupt grundlegend geändert? Früher wollten die panarabischen Regime die Juden ins Meer treiben, heute sind es die islamistischen Banden und der Iran.

*Vom Iran mal abgesehen hat sich die Situation natürlich verbessert im Vergleich zu den 50er Jahren und vielleicht sogar den 60er Jahren, da es keine wahre Existenzgefahr gibt, im Sinne der Fähigkeit einer arabischen Armee, uns total zu besiegen. Das war nicht so in den 40er und 50er Jahren, ist jetzt aber doch schon einige Jahrzehnte so. Die Palästinenser stellen eine andere Art von Gefahr dar - **stellten** jedenfalls, als ich dieses Buch geschrieben habe, jetzt tun sie es nicht mehr; ich habe nie daran geglaubt, aber theoretisch stellten sie die Möglichkeit dar, das Leben im Land so schwierig zu machen, dass wir unseren Mut und unsere Standhaftigkeit verlieren. Sie haben versucht das zu schwächen, es ist ihnen nicht gelungen, aber sie haben es versucht und das war neu, aber das ist auch nicht gelungen. Ich habe nie gedacht, dass es gelingen wird, aber es war doch schwer, es war nicht angenehm.*

Glauben Sie denn, dass diese Phase vorbei ist?

Dass sie es wieder versuchen werden, ist ziemlich klar, natürlich werden sie es wieder versuchen. Aber für eine Weile in den Jahren 2001 und 2002 hätte man denken können, dass es denen vielleicht gelingt. Ich habe das nicht gedacht, aber zumindest theoretisch konnte man das denken. Sie hatten nicht die Fähigkeit, uns mit Armeen ins Meer zu schmeißen, aber man konnte sich die Frage stellen, ob sie die Fähigkeit haben, es uns so schwer zu machen, dass wir von uns aus einfach ins Flugzeug steigen und wegfliegen. Oder, ein bisschen wahrscheinlicher, dass wir in Panik geraten und Kompromisse machen, die für uns extrem schlecht sein würden, nur damit wir für eine vorübergehende Zeit Ruhe haben. Das ist alles

nicht geschehen und es war auch nicht überraschend, dass es nicht geschehen ist. Aber sie haben es versucht. Dass sie wieder Gewalt verwenden werden, ist ganz klar, sie haben nie aufgehört. Ich sehe nur nicht, wie sie so eine Bedrohung wieder aufbauen könnten, wobei sie es natürlich versuchen werden, wenn sie einen Weg finden.

Sie sehen also in den Qassam-Raketen, die möglicherweise auch bald Tel Aviv erreichen könnten, nicht eine ähnliche Gefahr wie in den Selbstmordattentaten während der zweiten In-tifada?

Nein, weil die Selbstmordattentate viel gefährlicher sind als Qassams oder Katjuschas, weil das Selbstmordattentat von einem denkenden Menschen gesteuert wird. Er geht genau dahin, wo er die große Gruppe sieht, und deswegen ist es so gefährlich. Aber wir haben bewiesen, dass es möglich ist, die Selbstmordattentäter militärisch zu besiegen, oder jedenfalls zu 99% zu besiegen - man muss daran denken, nur vor 6 Jahren waren die Weltgemeinschaft und viele Israelis überzeugt, dass man Selbstmordattentäter nicht besiegen kann, weil sie bereit sind zu sterben und man nichts machen kann, um ihnen zu drohen. Na ja, es hat sich herausgestellt, es hat zwei oder zweieinhalb Jahre gedauert, aber nicht mehr, dass man sie doch militärisch besiegen kann. Natürlich kann man so keinen Frieden bekommen, aber ich glaube, dass die Selbstmordattentate als eine strategische Bedrohung - nicht als eine taktische Bedrohung, das ist etwas anderes - vorbei sind. Die Qassams waren immer schwächer. Ob die Palästinenser etwas Neues erfinden werden, vielleicht, dann werden wir auch dazu eine Lösung, eine Antwort finden müssen.

Der englische Titel Ihres Buches lautet *Right to exist*. Ist die Forderung nach der Anerkennung des Existenzrechts Israels, wie es die EU gegenüber der Hamas und, weitaus weniger nachdrücklich, gegenüber dem Iran vertritt, nicht letztendlich Ausdruck einer Ideologie des Völkerrechts, die nach wie vor den Staat Israel und seine Feinde als gleichwertige Akteure mit bestimmten Interessen ansieht, also vom antisemitischen Vernichtungswunsch nichts wissen will?

Den englischen Titel habe nicht ich gewählt, wobei ich natürlich zugestimmt habe. Sinn des Buches war zu sagen, dass der Krieg in dem sich Israel befindet, kein Krieg um ein paar Kilometer palästinensisches Gebiet, kein Krieg wegen Siedlungen ist, kein Krieg um all die normalen Sachen, um die es seit Jahrtausenden Kriege zwischen Völkern gibt und noch Jahrtausende geben wird; also realpolitische Interessen: Gebiete, Wasser usw. Es gibt natürlich Aspekte des Krieges, die auch diese Interessen beinhalten, aber das ist nicht, worum es wirklich geht. Es geht um einen Kampf um die Legitimität einer jüdischen, nationalen Bewegung in diesem kleinen Land; und solange das so bleibt, wird es tatsächlich keinen Frieden geben, weil wir nicht verzichten werden und sie das noch nicht verstanden haben, und deshalb geht es weiter.

Würden Sie denn sagen, dass das, was Sie unter Existenzrecht verstehen, etwas anderes ist als das, was die UNO oder die EU unter Existenzrecht verstehen, d.h. etwas, über das man im Rahmen des Völkerrechts verhandeln könnte?

Es ist nicht etwas, das man verhandeln kann, und es kann wohl sein, dass ich es anders sehe als es in der EU gesehen wird. Ich habe von der fundamentalen Sache gesprochen, dass die Juden für sich bestimmen dürfen, ob sie einen Nationalstaat haben wollen; sie haben das gemacht, sie habe es entschieden, sie entscheiden es auch weiter und es ist ihr Recht, das zu machen.

Haben sie das Gefühl, dass das in der EU verstanden wird?

Wahrscheinlich nicht, und wahrscheinlich wird das auch nicht akzeptiert. Ich glaube ein großer Teil des jetzigen Antisemitismus gegen Israel ist nicht mehr der Antisemitismus von vor 80 Jahren, als der jüdische Nachbar gehasst und vielleicht sogar mit Gewalt bedroht wurde. Der ist weitestgehend nicht mehr existent, Gott sei dank. Der Antisemitismus hat sich gewandelt, und es ist jetzt ein Antisemitismus, der sich nicht mehr gegen den Einzelnen richtet, sondern, zugespitzt, gegen die Frechheit der Juden, die sich erlauben, sich auf eine Art zu definieren, die den Europäern nicht gut gefällt. Diese Erscheinung ist nicht neu, sondern mindestens 250 Jahre alt, es gibt sie nicht wegen des Zionismus, sondern sie existiert seit der Zeit der Aufklärung, gerade von Seiten der Aufklärung: Die Juden dürfen unter uns leben, aber sie müssen sich benehmen wie normale Menschen. Sie dürfen nicht diese komischen Sitten haben, sie dürfen sich nicht so kleiden, sie dürfen nicht Jiddisch sprechen usw., sie müssen genauso sein wie wir. Das ist ein Antisemitismus von Seiten der Aufgeklärten. Und da die Aufklärung in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts mehr oder weniger von fast allen in Europa akzeptiert wurde - Moslems nicht, aber das ist eine andere Geschichte - ist es vielleicht nicht so überraschend, dass es diesen uralten aufgeklärten Antisemitismus immer noch gibt.

Ihr Buch *Israels Existenzkampf* soll demnächst auch im Programm der Bundeszentrale für politische Bildung erscheinen, zusammen mit dem neuen Buch *1967* von Tom Segev. 2005 erschien im Europa Verlag Alan Dershowitz' *Plädoyer für Israel*, nicht ohne eine Art Gegenrede von Noam Chomsky, die der Verlag zeitgleich veröffentlichte. Und ein im Jahr 2004 bei Suhrkamp erschienener Sammelband namens *Neuer Antisemitismus?* kommt nicht ohne Beiträge von Judith Butler und Tony Judt aus, die inhaltlich zum eigentlichen Thema nicht viel beizutragen wissen. Woher kommt diese regelrechte Hysterie, nur ja nicht einseitig zu Gunsten Israels Position zu beziehen?

Ich habe keine Erklärung dafür. Man muss ganz klar sagen, dass die israelischen Schriftsteller, die in Deutschland, in Europa überhaupt veröffentlicht werden, bei uns fast alle völlig unwichtig und bedeutungslos sind. Uri Avnery kennt man bei uns, weil er schon

mehr als 80 Jahre alt ist und die ganze Zeit tätig ist, also man kennt ihn. Aber andere Leute, die hier so gut verkauft werden, kennt man kaum bei uns, oder sie haben jedenfalls keine Gruppe hinter sich, keine Unterstützung in der Bevölkerung. Die ganze Vielseitigkeit des israelischen Denkens wird in Europa nicht wahrgenommen. Der wichtigste politische Denker in Israel, gemessen daran, wie viele Bücher er verkaufen kann - in Israel und in den USA, natürlich nicht in Europa - ist Nathan Sharansky; der wichtigste Militärhistoriker bei uns, gemessen am glei-chen Maßstab, ist Michael B. Owen. Michael B. Owen ist überhaupt nie zitiert oder rezipiert worden hier, wer kennt ihn hier? Das ist tatsächlich eine sehr komische Frage, warum wählen sich die Europäer eine ganz kleine Gruppe, die nichts repräsentiert außer den 500 Leuten um sich herum, und sieht diese als die wahre oder die einzige Stimme Israels an. Das ist total irre!

Ihr Kollege Dan Diner hat in einem Essay zum „neuen Antisemitismus" den Vorschlag unterbreitet, „zum einen den Antisemitismus zu bekämpfen, als ob es den arabisch-jüdischen, israelisch-palästinensischen Konflikt nicht gäbe; zum anderen alles zu unternehmen, um eben jenen Konflikt einer beiden Seiten zuträglichen Lösung zuzuführen - so, als gäbe es den Antisemitismus nicht." Können diese beiden Stränge überhaupt getrennt von einander behandelt werden? Ist nicht der Kampf gegen die Wahnwelt des Antisemitismus der am besten geeignete, oder sogar der einzig geeignete Kampf für einen Frieden zwischen Israel und der arabisch-islamischen Welt? Und kann dieser Kampf überhaupt von Israel gefochten werden?

Das hat er von Ben Gurion gelernt, diese Art hat Ben Gurion am Anfang des zweiten Weltkrieges erfunden als er sagte, die Zionisten müssten die Politik der Engländer gegen den Zionismus bekämpfen als ob keinen Hitler gäbe und sie müssten zusammen mit den Engländern Hitler bekämpfen, als gäbe es diese Politik nicht. Diese Struktur hat er direkt von Ben Gurion übernommen.

Ich glaube eigentlich schon, dass man das trennen kann, weil es verschiedene Bereiche sind. Es gibt tatsächlich einen rationalen, und auch deswegen theoretisch leicht zu lösenden Aspekt des Krieges zwischen uns und den Palästinensern und das sind die Gebiete, die Siedlungen usw.; das ist rational und das kann man lösen. Dass die Palästinenser es nicht akzeptieren, kann auch ohne Antisemitismus erklärt werden: Man kann sagen, dass die Palästinenser uns nicht akzeptieren, weil sie das Land als ihre Heimat betrachten, und was haben wir dort zu suchen? Wenn es nur so wäre, dann käme eines Tages eine Zeit, in der sich die Palästinenser sagen, dass es zwar ungerecht ist, die Israelis aber nicht verschwinden. Deswegen müsse man einen Kompromiss schließen, weil es sonst weitere Kriege gibt und durch die Kriege verlören sie noch mehr als die Israelis und sie würden sehr darunter leiden usw. In diesem Sinne könnte man den Konflikt lösen ohne den Antisemitismus überhaupt anzutasten. Das Problem ist tatsächlich, - aber das ist eine Frage, die ich nicht fähig bin zu beantworten - ob die Weigerung der Palästinenser, uns zu akzeptieren, aus einem uralten Antisemitismus stammt. Ob es also so ist, dass sie die Israelis weg haben wollen, weil sie sagen: Das ist unser Land und nicht das der Juden, und deshalb sollen die Juden weg. Oder ob sie sagen: Weil wir die Juden hassen, ist es umso undenkbarer, dass wir je einen Kompromiss mit denen schließen. Die Antwort ist wahrscheinlich irgendwo in der Mitte. Die eher moderaten Palästinenser sind weniger religiös getrieben und deswegen ist es vielleicht bei denen möglich, dass sie es als einen rationalen Konflikt ansehen, den man lösen kann. Um ehrlich zu sein, weiß ich nicht, ob das, was Dan Diner gesagt hat, durchführbar ist. Es ist mir klar, was er sagt, er will die irrationalen von den rationalen Teilen trennen, damit wir uns über die rationalen Aspekte einigen, einen Kompromiss finden können, um danach irgendeine Art von Frieden zu bekommen, einen kalten Frieden, der viel besser ist als Krieg. Und die Frage von Hass und Antisemitismus können wir dann weiter bekämpfen, oder auch nicht, weil es eben so ist, man hasst die Juden und die Juden leben dann gut damit. Das ist, was er sagen will. Ob es durchführbar ist, kann ich nicht sagen, aber, um es komplizierter zu machen: Es ist nicht nur eine Frage von Antisemitismus, es ist eine Frage des Hasses gegen den Westen, des Hasses gegen die Aufklärung und des Hasses gegen die Moderne. Der Hass, der jetzt die Islamisten treibt, ist natürlich auch Antisemitismus. Eine der wichtigsten philosophischen Figuren unter den sunnitischen Islamisten war Sayyid Qutb, der unter Nasser in Ägypten hingerichtet wurde. Für ihn war der Antisemitismus gar keine politische Sache, für ihn waren die Juden schuld an all dem, was schlecht ist in der Welt; weil sie so sind, weil Gott sie so gemacht hat. Aber er wurde so extrem, nachdem er als Ingenieur in den 50ern zwei Jahre lang in Amerika gelebt hat und die westliche Welt erlebt hat; nicht weil sie jüdisch war, sondern weil sie aufgeklärt war, weil sie modern war, weil die Frauen Freiheiten hatten usw. Es ist nicht leicht zu trennen zwischen diesen Sachen.

Herr Lozowick, vielen Dank für dieses Gespräch. ■

Interview: Mathias Schütz

Kurzschluss in Permanenz*

Die *konkret* geht auf Kollisionskurs mit der Aufklärung

WALTER FELIX/JAN HUISKENS

Der Schrei nach Aufklärung verhallt nicht ungehört" - mit diesem Slogan wirbt Gremlizas Monatsmagazin *konkret* in Inseraten für sich. Doch bereits seit geraumer Zeit hat man den Eindruck, in Hamburg werde unter Aufklärung nicht der Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit verstanden, sondern zunehmend nur die Aufdeckung von finsteren Machenschaften der herrschenden Klasse. Keinesfalls soll der Verdienst dieser Zeitschrift in den 90er Jahren geschmälert werden, als sie als eine von ganz wenigen Publikationen gegen den nationalen Konsens in Deutschland anschrieb. Doch seit 9/11 ist es damit vorbei. Wer geglaubt hatte, der Rausschmiss des mittlerweile zum Propagandisten des nationalen Flügels der Linkspartei regredierten Jürgen Elsässer hätte die alte Größe von *konkret* wiederhergestellt, der hat sich geirrt. Zwar fehlen die Interviews mit antisemitischen Verschwörungswahnsinnigen wie Andreas von Bülow seither, aber schon damals verkündete Gremliza: „Eine Zäsur findet nicht statt". Der antiamerikanische Geist ist aus der Flasche gewichen und lässt sich nicht mehr einfangen, sondern spukt seither durch das Hamburger Redaktionsgebäude, woran auch die periodischen Teufelsaustreibungen, die beispielsweise an von Bülow und ähnlichen vorgenommen werden, nichts ändern. Sicher, es gibt noch die antideutsche Kritik in *konkret* und auch Gremlizas persönliche axis of evil scheint neuerdings aus „den Herren Chavez, Ahmadinedschad und Lafontaine" zu bestehen. Auch stellt sich zumindest die Zeitschrift immer eindeutig auf die Seite Israels (was für den *konkret* Literatur-Verlag nicht gilt: man denke an die Veröffentlichung eines Buches von Zuckermann). Doch ist dies immer prekär. Davon kann man sich leicht überzeugen, wenn man die monatlichen Titelbilder betrachtet: diese zielen stets darauf ab, den antiamerikanischen und reaktionär-antikapitalistischen Mainstream der deutschen Linken zum Kauf der Zeitschrift zu überreden. Das Ergebnis dieser Verkaufspolitik lässt sich Monat für Monat auf der Leserbriefseite besichtigen: von Titeln wie *Ami goes home*, *G8 - Diese Welt muss unser sein* oder *Bush und wie er die Welt sieht* angelockt, befindet sich neben allerlei Antiimp-Publikum, das seiner Wut über die billige Bauernfängerei Ausdruck verleiht, auch schon einmal ein türkischer Faschist, der den Genozid an den Armeniern leugnet [1].

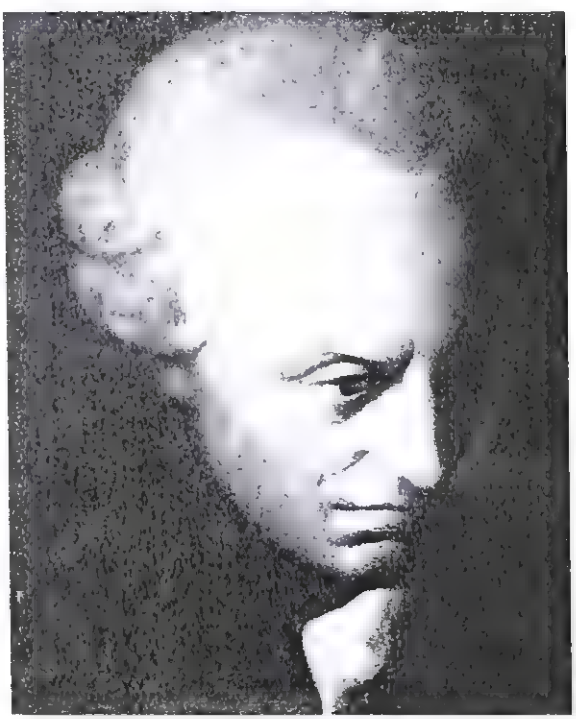
Populismus aus dem Hause konkret

Die Prognose, dass dieser fragile Spagat nicht auf ewig wird gut gehen können, ist nicht besonders gewagt: mit dieser Strategie lassen sich keine dauerhaft höheren Verkaufszahlen erzielen, geschweige denn politische Agitation betreiben, weil die Mogelpackung für jeden, der das Blatt liest, sofort durchschaubar ist. Es steht also eine Entscheidung an im Hause Gremliza, und diese ist nun offenbar getroffen worden. Ob Unfähigkeit, Neigung oder Geschäftssinn der ausschlaggebende Faktor gewesen ist, sei einmal dahingestellt, jedenfalls hat sich *konkret* dazu entschieden, der Mehrheit der Leser nach dem Mund zu reden. [2]

Die Wertkritik der dummen Kerls

Wie bewerkstelligt *konkret* nun die Aufgabe, einerseits keinen allzu großen politischen Skandal auszulösen, indem etwa die Solidarität mit Israel in Frage gestellt wird, und andererseits dem linksdeutschen Mob zu gefallen? Richtig erraten: *konkret* wird grundsätzlich und hebt zum großen Rundumschlag gegen die Aufklärung als solche an. Neuer Starautor des Blattes (oder nützlicher Idiot?) ist offenbar Ralf Schröder, dem auf zwei Hefte verteilt sechs Seiten zugestanden wurden, um eine ganz fiese Machenschaft der Bourgeoisie aufzudecken: In dem Artikel *No Pasaran* in der Aprilausgabe mokierte Schröder sich über das Anliegen, „dem islamisch fühlenden Teil der Weltbevölkerung bezüglich der Ausübung seiner Religion und der zugehörigen Überzeugungen zu abendländischen Manieren zu verhelfen" und im Mai folgte die Fortsetzung *Unheilbare Verderbnis*, in der er in Kollaboration mit dem philosophisch vermeintlich gebildeteren Frank M. Renkewitz mit der Philosophie der Aufklärung abrechnete.

Als Anlass muss eine Debatte im Online-Magazin *Perlentaucher* [3] herhalten, jedoch der Verdacht, dass Schröder den Sack schlägt, aber den Esel meint, lässt sich nicht vermeiden. Er ist feige und umsichtig genug, beispielsweise eine offene Attacke auf den derzeit in Deutschland prominentesten Islamkritiker, Henryk M. Broder, zu vermeiden, da dieser den Schröder sofort als „Schmock der Woche" genüsslich zerpflückt hätte. Stattdessen hält er sich an hierzulande bislang unbekannten niederländischen Juraprofessoren und wehrlosen, weil toten Philosophen schadlos. Schröder dünkt sich als unbeteiligter Kritiker, der das Geschehen von außen betrachtet und süffisant lächelnd seine Kommentare abgeben kann. Er sei, weil er Westen und Islam gleichermaßen ablehnt, „a priori davon befreit, den von oben ausgerufenen Kampf der Kulturen durch eine Parteinahme bereichern zu müssen". Schröders „Unabhängigkeitserklärung", die er zu Beginn zum Besten gibt, um sich von der Notwendigkeit einer Entscheidung im Konflikt zwischen dem Westen und dem radikalen Islam auf billige Art freizukaufen, weist ihn als einen, wenn auch epigonalen Schüler des späten Robert Kurz aus. Trug dessen Scheitern jedoch einen Zug von Tragik, da ihn seine eigene theoretische Reflexion zu dem Punkt geführt hatte, an dem er begann, wild um sich zu schlagen und dabei jegliche Reflexionsfähigkeit einzubüßen, ist Schröder allerdings nur lächerlich, denn er meint, anders als Kurz keine umständliche theoretische Rechtfertigung mehr für seinen Hass auf die Aufklärung abgeben zu müssen, sondern den wertkritischen Ballast über Bord werfen und gleich auf den Tisch hauen zu können. Dass Kritik und Parteinahme unauflöslich miteinander verbunden sind, weil die Kritik sonst bloße Selbstbeweihräucherung ist, hat Schröder noch keiner gesteckt; auch nicht, dass Parteinahme noch lange nicht Identifikation bedeutet, denn mit Dialektik weiß er nichts anzufangen. Die Züge von Egomanie tragende Ansicht, man stehe als Kritiker außerhalb des Geschehens und nicht mittendrin, führt Schröder zu einer vollkommenen Gleichgültigkeit gegenüber der Welt im allgemeinen und den Untaten des radikalen Islam, die erschaudern lässt. Gerade weil Schröder die Wirklichkeit verdrängt, weiß er sich „a priori" auf der Seite der unverbrüchlichen Wahrheit, die nur noch Bekenntnis ist und sich gegenüber Erfahrungen abgedichtet hat. Trotz der Realitätsverleugnung meint er sich in die „Rolle des Beobachters begeben und seine Aufmerksamkeit vor allem der Seite widmen" zu können, „die ihm so etwas wie Vaterlandsverrat vorwirft". „So etwas wie Vaterlandsverrat": die drei ersten Worte verraten den Lügner, denn liest man in der *Perlentaucher*-Debatte nach, so lautet der Vorwurf an die Schröders nicht „Vaterlandsverrat", sondern „Kollaboration". So schnell endet Schröders Versuch, sich als Verräter des (deutschen)



Der russische Aufklärer Immanuel Kant

Vaterlandes darzustellen und dadurch etwas von den Meriten des Antifaschismus zu ergattern, in der Blamage. Damit liefert er einen praktischen Beleg für die Vermutung, dass die Sprache sich gegen den Versuch der Lüge wehrt und denjenigen mit unfreiwilligem Humor bestraft, der sich an der Wahrheit vergreift.

Schröder prüft die Argumente der Islamkritiker, die er verdächtigt, jegliche Kritik an einem „kolonial gesinnten europäischen Herrenmenschentum[s]" verhindern zu wollen, nicht, sondern drischt mit der Brechstange auf die von ihm zu einem Popanz aufgebauschten Islamkritiker ein. Dem schwedischen Schriftsteller Lars Gustafsson etwa, der nur angemerkt hatte, dass Irrationalität nicht „in der gleichen Weise unsere Wertschätzung verdient wie Rationalität", hält Schröder vor, er lasse „keinen Zweifel daran" aufkommen, dass „der Globus auch künftig mittels der bestens erprobten und seit vielen Jahrzehnten herrschenden abendländischen Vernunft zu verwalten sei". Der Vorwurf mag berechtigt sein - nur ist überhaupt nicht klar, was Schröder eigentlich gegen diese Vernunft ins Feld führt und er weigert sich beharrlich, es zu explizieren. Weil er nicht in der Gesellschaft - und damit letztlich sich selbst als Kapitalsubjekt - kritisiert, sondern das Projekt der Aufklärung als per se kapitalistisch verwirft, kommt eben nur noch eine keifende Abwehr gegen die Aufklärung heraus: „Insgesamt ist das antiislamisch motivierte Geschwafel über ‚Aufklärung' recht unschwer als ein Lobgesang auf die Herrschaftskunst und die Wirtschaftsweise der bürgerlichen Klasse zu identifizieren." Wenn es so „unschwer" zu erkennen ist, dass Aufklärung Prokapitalismus impliziert, dann könnte, so meint man, Schröder diesen Zusammenhang doch in ein paar Sätzen darlegen. Das tut er aber nicht, sondern belässt es beim Verdacht. Der mag in manchen Fällen zutreffen, in anderen nicht, was gar nichts beweist, aber nahe legt, dass es zwischen Aufklärung und Kapitalismus vielleicht einen historisch-genetischen, aber jedenfalls keinen logisch zwingenden Zusammenhang gibt. Man kann - wie Marx - Aufklärer in ideologiekritischer Absicht sein und gerade deshalb die kapitalistische Produktionsweise bekämpfen, man kann aber auch, obwohl das falsch ist, den Kapitalismus als verwirklichte Freiheit aller ansehen. Letzterem hätte der Kommunist nachzuweisen, dass der Kapitalismus notwendig Ausbeutung, Zwang und Entfremdung impliziert und damit das Gelingen der Aufklärung, den Ausgang aus der selbst verschuldeten Unmündigkeit, verhindert. Aber diese

Brücke hat Schröder längst hinter sich zum Einstürzen gebracht und tritt die Flucht nach vorne an. Er kompensiert seine Unfähigkeit, auch nur einen Gedanken auf den Punkt zu bringen, indem er zu einer immer uferloseren Generalabrechnung ausholt. Die Willkür und Ahnungslosigkeit, mit der er das Unkompatible gleichsetzt, erscheint dem Halbgebildeten als großer Durchblick und schlägt vollends in Größenwahn um, wenn er, der schon an den liberalen Autoren eines Online-Feuilletons grandios scheitert, meint, nun auch noch die „großen Philosophen des Abendlandes" anschwärzen zu müssen. Er fährt fort: „[E]s ist eine feine Ironie, daß unter allen aufgerufenen Kronzeugen Immanuel Kant durchweg als der Gewichtigste erscheint." Die sprachliche Fehlleistung, die Schröder gleich dreimal wiederholt, besteht darin, zu behaupten, Immanuel Kant sei der „Kronzeuge der Aufklärung". Der Metapher zufolge sitzt Kant gemeinsam mit Osama Bin Laden und anderen Zivilisationskritikern auf der von den Liberalen in einem imaginären Tribunal errichteten Anklagebank und erreicht eine geringere Strafe dadurch, dass er gegen seine Komplizen aussagt. Aber es ist Schröder, der sich zum Ankläger eines antiliberalen Tribunals ernennt, die Beschuldigten sind nicht Osama Bin Laden und seine Kumpanen, sondern die Aufklärung.

Die Nacht, in der alle Katzen grau bleiben

Er zitiert Kant auf die Anklagebank: der Philosoph, auf den sich angeblich alle Islamkritiker stützen, sei es gewesen, „der seinerzeit und explizit dem Denken in rassischen, völkischen und kolonialen Kategorien zum Durchbruch verhalf" - womit Schröder nahe legen möchte, dass auch die Islamkritiker rassistisch sind. Diese Methode der Denunziation - schäbigste Hintertreppenphilosophie - erinnert an den Obskurantismus von Konspiropathen, die in ihrem Beziehungswahn überall Verbindungen und Verschwörungen wittern, wo keine sind und dabei oft genug die offensichtlichen und selbstverständlichen Bezüge einfach übersehen. Wenn Kant ein Rassist war, dann seien deswegen auch alle anderen, die sich positiv auf die Aufklärung und die Vernunft beziehen, Rassisten: nicht nur Pascal Bruckner [4], sondern auch Hannah Arendt, die Schröder zufolge Kant nicht wegen dessen *Kritik der reinen Vernunft* verehrte, sondern weil sie Kants Rassentheorie so prima fand.

In seiner Abrechnung mit Kant wird Schröder durch seine Ahnungslosigkeit immer wieder zu unfreiwilligem Humor verleitet: er schreibt, Kant habe einen „Bruch mit einer das Individuum von mittelalterlichen und klerikalen Zumutungen befreienden Philosophie, für die unter anderen Leibnitz und Locke stehen", vollzogen. Kant also ein Apologet der Rückkehr ins Mittelalter? Und die angebliche Identität von Rassismus und Aufklärung folgt aus der Mittelalterlichkeit von Kants anthropologischen Schriften?

In *Unheilbares Verderbnis* versuchen Schröder und Renkewitz, Kants Philosophie in Verruf zu bringen, ohne über sie zu sprechen. Sie begnügen sich mit wild zusammen gewürfelten Zitaten aus Kants anthropologischen und naturwissenschaftlichen Schriften, die sie, wenn überhaupt, nur in einen höchst kruden Zusammenhang mit Kants philosophischem Hauptwerk in Beziehung setzen: „Seine Rassentheorie entwarf er **in der gleichen Zeit**, in der er mit seiner *Kritik der reinen Vernunft* ein **vermeintliches** Bollwerk gegen Intoleranz und für eine kritische Vernunft anfertigte." (Hervorhebung WF/JH) Der nächste Versuch, Kants Philosophie Rassismus anzuhängen, besteht darin, dass Schröder/Renkewitz Kants Polemik gegen den englischen Empirismus in den Raum stellen: „Diese [Empiristen - WF/JH], so Kant, gebärdeten sich *wie eine Art Nomaden, allen beständigen Anbau des Bodens* verabscheuend." Es folgt keine Erläuterung dieses Kommentars, die Autoren tun so, als verstünde sich die Bedeutung dieser Bemerkung von selbst. Dass sie nicht rassistisch, sondern eine Metapher für die empiristische Ablehnung des begrifflichen Philosophierens ist, verschweigen sie.

Man braucht gar nicht nachzuweisen, dass die inkriminierten Texte Kants zwar eine Rassentheorie enthalten, aber dennoch im Gesamten (bis auf einige Kommentare, die Schröder/Renkewitz schamlos ausbeuten) keine rassistische Theorie [5], um aufzuzeigen, welchen Unsinn die beiden *konkret*-Autoren da aufgeschrieben haben. Man lasse sich nur folgende Statements auf der Zunge zergehen: Kant habe einen „Abschied vom Individuum" gepredigt (S. 41), habe „die Freiheit des Menschen [...] durch seine völkische Zugehörigkeit" bestimmt (S. 42), eine Theorie „völkischer Überlegenheit" formuliert, die „fast wie ein Tagesbefehl der Obersten Heeresleitung der Naziwehrmacht" klinge (S. 42), er habe die „Ausrottung ganzer Völker zur unmittelbaren historischen Notwendigkeit" erklärt und auch „ein J. Mengele" könne sich „mit dieser Aufklärung durchaus anfreunden" (S. 42).

Was soll man dazu sagen? Vermutlich besser nichts, denn jedes weitere Wort würde dem Gestammel auch noch zugestehen, diskussionswürdig zu sein. Stattdessen sei hier abschließend ein Leserbrief des aufmerksamen *konkret*-Lesers Wolfgang Kreuter aus Düsseldorf zitiert, der die Angelegenheit auf den Punkt bringt: „Hoppla, jetzt kommen Frank und Ralf. Und machen mal schnell den Kant kalt. Den Grundleger des Rassismus, den üblen. Hatten wir ja noch nicht gewusst. Wir kannten immer nur den Erfinder der Aufklärung, den Geistesgiganten aus Königsberg, der die philosophische Grundlage für die unwiderrufliche Befreiung des Subjekts gelegt hat. Den Immanuel Kant, der noch vor der großen Französischen Revolution Gott als Moralinstanz für den Menschen erledigt hat. Den Kant, der dem heiligen Schauer mittelalterlichen Gefühls das geistige Ende bereitete. Fichte, Schelling, Hegel, Marx - keiner hat den Mann offenbar richtig gelesen. Frank und Ralf aber. Hitler wäre von selber gar nicht drauf gekommen, nein: Kant hat mit dem Scheiß angefangen. Fröhliches postmodernes Verhunzen. Was bricht da über uns herein? Die Nacht, in der alle Katzen grau bleiben, weil man es nicht mehr wagt, sich des eigenen Verstandes zu bedienen, oder es nicht kann? [...]" (*konkret* Nr. 6/2007, S. 6). ■

Anmerkungen:

* Adorno 1997, S. 117.

[1] So ein gewisser Fahrettin Tahir in einem in *konkret* Nr. 4/2007 abgedruckten Leserbrief. Selbstverständlich kann man es der Redaktion nicht direkt zum Vorwurf machen, welche Leser sie hat, zumal der Mob den Artikeln nur selten zustimmt, sondern sie meist mit Schaum vor dem Mund ablehnt. Ob die *konkret*-Redaktion jedoch darüber nachdenkt, ob es vielleicht einen Zusammenhang zwischen diesen Titelbildern und diesen Leserbriefen gibt, darf getrost bezweifelt werden.

[2] Auch die *Jungle World* meint neuerdings, gelegentlich wirklich dumme und antiaufklärerische Traktate abdrucken zu müssen. In der Ausgabe vom 18. April ließ sie zwei Autoren folgendes zur Forderung nach einem Kopftuchverbot schreiben: „Einerseits besteht es [das Lager der Verteidiger des Kopftuches, JH/WF] aus islamischen Patriarchen und Islamistinnen, die Proteste und Gerichtsprozesse gegen Kopftuchverbote organisieren und initiieren. Andererseits finden sich hier muslimische Frauen, die sich gegen Ansprüche der dominierenden Mehrheitsgesellschaft wehren; ein Anliegen, an dessen Wichtigkeit auch das gelegentliche und politisch fatale Bündnis mit den patriarchalen Kopftuchbefürwortern nichts ändert." Alles nötige zum Kopftuchstreit hat z.B. Thomas Maul in seinem Buch *Die Macht der Mullahs* (2006) dargelegt. Das Kopftuch ist nicht nur ein religiöses Symbol, sondern ein Zurichtungsinstrument zur Abwehr von selbst bestimmter weiblicher Sexualität und damit ein Instrument zur Reproduktion der repressiven islamischen Sexualmoral, unabhängig davon, ob einzelne verschleierte Frauen eine Autonomie des Denkens behalten mögen. Wer sich daher zweideutig zum Kopftuch verhält, ist ein Feind der Emanzipation.

[3] Auf http://www.perlentaucher.de/ artikel/3642.html kann die gesamte Debatte nachgelesen werden.

[4] Einer der Autoren der *Perlentaucher*-Debatte.

[5] Damit man es uns nicht als Mangel an Argumenten auslegt, wollen wir trotzdem diese Behauptung nicht unbelegt lassen: In der Schrift *Von den verschiedenen Rassen der Menschen* von 1775 betont Kant ausführlich und an prominenter Stelle die Einheit der Gattung Mensch: „Nach diesem [Buffonschen - WF/JH] Begriffe gehören alle Menschen auf der weiten Erde zu einer und derselben Naturgattung, weil sie durchgängig mit einander fruchtbare Kinder zeugen, so große Verschiedenheiten auch sonst in ihrer Gestalt mögen angetroffen werden. Von dieser Einheit der Naturgattung, welche eben so viel ist, als die Einheit der für sie gemeinschaftlich gültigen Zeugungskraft, kann man nur eine einzige natürliche Ursache anführen: nämlich, dass sie alle zu einem einzigen Stamme gehören, woraus sie, unerachtet ihrer Verschiedenheiten, entsprungen sind, oder doch wenigstens haben entspringen können." (Kant 1977, S. 11f) Zwar soll nicht geleugnet werden, dass Kant die Menschheit in vier Rassen unterteilt und diesen auch absteigend geringere Fähigkeiten zugesprochen hat, die angeblich durch Naturbedingungen wie das Klima bedingt seien, aber er besteht darauf, dass jeder Mensch über das Vermögen der Vernunft verfügt und diese natürlichen Hemmnisse hinter sich lassen kann. Nimmt man diese wesentliche Einschränkung an, so ist keine allzu große Differenz mehr zwischen dem materialistischen Ansatz der Kulturkritik etwa eines Friedrich Engels und der Anthropologie Kants zu erkennen. Denn im Zustand weitgehender Beherrschung der Natur durch die Menschen emanzipieren sich diese von ihren natürlichen Lebensgrundlagen und gleichen sich einander an. Genau so ist auch die von Schröder/Renkewitz zitierte Einlassung Kants zu verstehen: „Die heilige Urkunde hat ganz recht, die Zusammenschmelzung der Völker in eine Gesellschaft, und ihre völlige Befreiung von äußerer Gefahr, da ihre Kultur kaum angefangen hatte, als eine Hemmung aller ferneren Kultur und eine Versenkung in unheilbares Verderbnis vorzustellen." Erst dieser Prozess, der u. a. im *Kommunistischen Manifest* beschrieben wird, hat geschichtlich die Möglichkeit des Kommunismus, der Gleichheit aller Menschen in ihrer individuellen - nicht-rassischen - Unterschiedenheit, eröffnet.

Literatur:

Adorno, Theodor W., *Theorie der Halbbildung*, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 8, Frankfurt/M. 1997, S. 93-121.

Kant, Immanuel, *Von den verschiedenen Rassen der Menschen*, in: Derselbe, *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik 1*, Frankfurt/M. 1977, S. 11-30.

Maul, Thomas, *Die Macht der Mullahs. Schmähreden gegen die islamische Alltagskultur und den Aufklärungsverrat ihrer linken Verteidiger*, Freiburg i. B. 2006.

CCP #5
ZEITSCHRIFT GEGEN DEUTSCHE ZUSTÄNDE

Ausgabe 5 (ab Mai 2007) enthält u.a.

- Knut Hanussen zur **Kritik der Antifa-Bewegung**

- Erich Später über die **Deutschen Fluchtopfer**

- Thomas Maul: **Thesen zum Kopftuch und zur Notwendigkeit seines Verbots für Schülerinnen**

- Gruppe Morgenthau zum **Manifest der 25**

außerdem: Multikulti und Islam, Antisemitismus im Fußball, Antipsychiatrie u.a.

Bezug, Abonnements und alle Ausgaben online unter www.charlie-ccp.de.vu

anzeige

Das echte Afrika

MATHIAS SCHÜTZ

Wer in einem riesigen Zirkuszelt sitzt und schwarzhäutigen Menschen dabei zusieht, wie sie Dinge tun, von denen viele weißhäutige Menschen denken, dass schwarzhäutige Menschen sie tun, den hat es vielleicht in die Show *Afrika! Afrika!* des Circus Roncalli-Gründers, Sängers, Aktionskünstlers, „Die Welt zu Gast bei Freunden"-Erfinders und sonstigen Tausendsassas André Heller verschlagen. Dessen Team war fast zwei Jahre auf dem „Kontinent des Staunens" unterwegs, um diesen dann im Showformat auf einen Nenner zu bringen. Was dabei herausgekommen ist, geht in keiner Weise über den Erkenntnishorizont wilhelminischer „Abenteurer" hinaus.

Während sich im Vorzelt das Publikum standesgemäß bei Moët und Garnelen an zeitgenössischer afrikanischer Kunst erfreut, ist die Show vollständig befreit von den zerstörerischen Auswirkungen materiellen Überflusses; was Heller offensichtlich darstellen möchte, ist ein vermeintlich echtes Afrika, wie es in der Vorstellungswelt kulturrelativistischer Träumer irgendwann einmal Bestand hatte, und das angeblich von Frieden, Freude und Ententanz geprägt war. Die Show vermag es, noch die absurdesten Klischees über Afrika zu bekräftigen und sich dabei ganz zeitgeistig als Vermittler zwischen den Kulturen zu inszenieren. Vom real existierenden Afrika bleibt dabei wenig übrig.

Schon zu Beginn wird dem Publikum erzählt, dass Missgeschicke der Artisten auf den Unwillen der Götter zurükgeführt werden müssten, als wäre Afrika ein Hort des Polytheismus und nicht die reiche Spielwiese des evangelikalen Sektenwesens und eines sich ausbreitenden Islam (1). Was dann über die Zuschauer hereinbricht, wirkt tatsächlich wie aus einem wilhelminischen Lehrbuch für Völkerkunde und lässt sich kurz so zusammenfassen: Schwarze Männer sind entweder muskulös oder sie haben die Gestalt eines dauergrinsenden und dikklichen Clowns. Sie rennen und springen zu permanentem Getrommel durch die Gegend und klettern extrem behände aufeinander oder an Stangen herum. Dabei sind sie fast nackt; Kleidung existiert ausschließlich aus Baströckchen (!) oder Lendenschurzen, die mit Tiermustern bedruckt sind. Afrikanische Frauen sind ebenso spärlich bekleidet, sie singen und tanzen dabei sehr körperbetont, haben aber ansonsten kaum artistische Fähigkeiten; die Ausnahme bildet hier das obligatorische Jonglieren mit überdimensionalen Krügen. Als wilde Tiere verkleidete Menschen runden das Bild letztendlich ab. Diese Mischung aus „schönem Wilden" und Safari-Atmosphäre ist dann auch bestens auf die Bedürfnisse und Vorstellungen des begeistert klatschenden Publikums zugeschnitten.

Afrika! Afrika! reduziert Schwarze, klassisch rassistisch, auf ihren Körper. Was die Artisten in der Manege vollführen, ist beeindruckend, aber ähnliches oder gleichwertiges ist in so ziemlich jedem anderen Zirkus zu haben - nur rastet das Publikum dort nicht so aus. Die Begeisterung für die schwarzen Artisten ist darauf zurückzuführen, dass man nicht gewillt ist, von ihnen überhaupt etwas anderes wahrzunehmen. Wie Haustiere oder Kinder lobt man sie über alle Maßen für das, was im Bereich ihrer vorab festgelegten Möglichkeiten liegt und reduziert sie somit auf ihre Kunststückchen. Die paternalistische Faszination, die Schwarzen so oft entgegen springt und die in der Begeisterung für eine „Hakuna Matata"-Lebensphilosophie, ungehemmte Triebe und riefenstahlsche Körper besteht, ist gerade denjenigen zueigen, die sofort, wie jüngst der *Spiegel* in seiner Afrika-Serie, von umgekehrtem Rassismus faseln, sobald es um afrikanische Selbstermächtigung geht; diese Faszination ist genau jener, sich im schlechtesten Sinne antirassistisch gerierende Rassismus, der insbesondere in der Auseinandersetzung mit dem Islam in Deutsch-Europa seit einigen Jahren Hochkonjunktur hat und der „Kultur" als unabänderliches Wesen festschreibt. Die moralingetränkten Klagen der Linken über „Eurozentrismus" haben längst ihre wahres Gesicht entblößt: Gerade die gnadenlosen Zuschreibungen des Kulturalismus zwängen Menschen in das Korsett von Familie, Stamm oder sonstiger unhinterfragbarer Bestimmung, rauben ihnen die Luft zum atmen und genehmigen keine Gegenwehr.

Die Begeisterung des Publikums wird einhellig nicht nur von der Presse geteilt, auch der ehemalige UN-Generalsekretär Kofi Annan bezeichnet sich „als große[n] Fan der Show": „Die Show fördert den interkulturellen Dialog und zeigt zudem, dass dieser nur auf gegenseitigem Verständnis fußen kann" (2). Wer sich um den „interkulturellen Dialog" bemüht, der muss sich um die Verbesserung der Realität keine Gedanken machen. ■

Anmerkungen:

(1) Fetischpraktiken und ein wahnhafter Glauben an Verhexung sind zwar in vielen Regionen des Kontinents vorzufinden, aber diese sind von den monotheistischen Religionen, wie sonst auch in der Geschichte der Missionierung, längst vereinnahmt worden.

(2) http://www.africancircus.de/files/Pressedownload/Grussbotschaft%20Kofi%20Annan_vf.pdf.

Studentenfutter

Über die Transformation der materialistischen Kritik in akademischen Marxismus
*Antwort auf Ingo Elbe**

JOACHIM BRUHN

„Wahrheit ist objektiv, nicht plausibel."
Theodor W. Adorno

Es ist immer lehrreich, der akademischen Marx-Rekonstruktion dabei auf die Finger zu schauen, wie sie ihren Gegenstand für Kolloquien zuschneidet, d.h. wie die Rekonstrukteure sich selbst zur Karriere nach den Maßgaben des „zwanglosen Zwangs des besseren Arguments" trainieren: In diesem System ist jedes Argument nur zugleich die Schauseite eines Bewerbungsschreibens, daher die untertänigste Bitte um Verbeamtung. Es erinnert dies an die Art und Weise, in der Monsieur Hulot seinen Koffer packt. Hatte Wolfgang Pohrt vor Jahrzehnten bemerkt, dass auf hundert Doktorarbeiten über Adorno kaum eine kommt, die selbst polemischen, d.h. gesellschaftskritischen Wert hätte, so stellt sich die Marx-Rezeption heute, insbesondere nach der Publikation der MEGA2 noch trostloser dar als nach „68": die philologische Akribie der Erbsenzähler verdaut das subversive Interesse und gebiert noch nicht einmal Scholastik: Die Rationalisten an der Arbeit. Marx ist diesen Kathedersozialisten nur das Trittbrett zum Aufstieg ins soziale Paradies der ideologischen Staatsapparate. [1]

Indiz dessen ist, wie umstandslos Ingo Elbe von einer „Marxschen Theorie" oder auch, verschwurbelt, von „kritischer Gesellschaftstheorie" spricht (obwohl doch *Das Kapital* mit genauer Absicht als „Kritik" sich präsentiert [2] und das Buch eben nicht „Theorie der kapitalistischen Entwicklung" heißt). Das hätte er gerne: lupenreine Theorie, die allen Kriterien der Akademie und deren „Wissenschaft standards" genügt - und dann auch noch kritisch! Das hätte er gerne auch noch, daß es sich bei Marx nicht um Kritik sans phrase handelt und damit um eine ziemlich antiakademische Aktion, „die ihren Gegner nicht widerlegen, sondern vernichten will", d.h. um eine „Waffe" und um ihren Gebrauch. (MEW 1, S. 380) Nicht um Kritik, die unsachlich wäre, agierte sie nicht polemisch. Die gewaltsame Depotenzierung der Kritik zur Theorie verfolgt die Absicht, dem marxschen Denken den positivistischen, Max Weberschen Gegensatz von Tatsachen- und Werturteil unterzuschieben, indem man, wie Ingo Elbe es tut, eine „Konfusion deskriptiver und normativer Ansprüche" beklagt, die dann, etwa in Gestalt der Initiative Sozialistisches Forum (ISF) und anderer „Mystiker", „Theologen" und „Obskurantisten", „ihre letzte und konsequente Schwundstufe" erreicht habe, d.h. einen „offensichtlichen Unsinn", der in der Behauptung kulminiere, das Kapital sei „an sich selbst unverständlich, historisch und logisch." (Vgl. ISF 2000, 2001, 2002) Eben dieser „Unsinn" soll hier als die Quintessenz der materialistischen Vernunft in Marx verteidigt werden. Denn die Konfusion liegt ganz bei Ingo Elbe, allerdings nicht als Unverständnis im Resultat mangelhaften Studiums, sondern als interessierte Absicht. Denn sein Marx bedeutete nicht den Anlaß, dem Kapital hinterherzudenken, sondern provoziert den Rückfall in mindere Soziologie: Was mag das bloß für ein Milieu sein, in dem es als interessant und undogmatisch gilt, über Marx derart blühenden Unfug zu behaupten?

Akademismus? Geht mir auf die Nüsse!

Immer wieder verblüfft, mit welcher, man könnte sagen: methodischen Naivität die akademischen Marx-Rekonstrukteure an die Arbeit gehen. Endlos „rekonstruieren" sie ein Werk oder gar ein System, das nie konstruiert worden ist, das es gar nicht gibt, das in seinem dritten Band ausgerechnet inmitten des Klassenbegriffs abbricht, ein Werk, das sich, wenn es denn als ein in sich geschlossenes überhaupt existieren könnte,

unmöglich über den Leisten ihrer akademischen Vorstellung von Wahrheit schlagen ließe. Da ist gerne, leider auch bei Elbe, von „Abstraktionslevels", „Argumentationsebenen" und ähnlich verdruckstem Schnickschnack die Rede, etwa vom bei Nadja Rakowitz und der Frankfurter Marx-Gesellschaft so beliebten „geordneten Gang der Darstellung." [3] Aus derlei Verschraubungen fühlt man den Angstschweiß von Prüflingen. Die Argumente haben in Reih und Glied anzutreten, damit man sie verwalten kann als die Armee, die der Theoretiker ins Feld führt. Statt Wahrheit soll Konsens erzeugt werden. Aber man erfährt nie, welche „Ebene" die letzte, bei welchem „Level" der Fahrstuhl ganz oben angekommen wäre. An-ders gesagt: Marx wird vom (vorhandenen) Anfang bis zum (nicht vorhandenen) Ende eine lineare Gedankenführung unterstellt, wo er doch eine zirkuläre ausarbeiten wollte. Denn Marx ist ein Kreisdenker. Ganz und gar unwissenschaftlich, steht das Resultat seiner Kritik von vorneherein fest, nämlich die gesellschaftlich notwendige Bewahrheitung des „kategorischen Imperativs" (MEW 1, S. 385) oder, wie es Max Horkheimer 1937 glücklich ausdrückte, als „ein einziges entfaltetes Existentialurteil" (Horkheimer 1980, S.44), ein Urteil, das weder „normativ" ist noch ein „Werturteil" bedeutet, sondern die in der Form der Kritik gesetzte und gesellschaftlich durchgeführte Evidenz der Vernunft: Denn, wie Guy Debord einmal ganz richtig sagte, „die *Wahrheit* dieser Gesellschaft ist nichts anderes als die *Negation* dieser Gesellschaft." (Debord 1996, S. 170) Das *Kapital* geht nicht vor nach der akademischen Methode von Hypothese, Verifikation/Falsifikation, reproduzierbares Resultat als Konsens [4], weil Marx kein Argumentaufhäufler ist, sondern die jenseits jedes Konsenses und jedweder Diskussion präsente Evidenz entfaltet, wonach der Mensch kein erniedrigtes, geknechtetes, verlassenes, verächtliches usw. usf. Wesen sein soll. Ich befürchte nun, nach allem, was ich von Ingo Elbe gelesen habe [5], er werde dies Sollen eine „Moral" oder gar eine „Ethik" nennen und seinem Schema von Tatsachen- und Werturteil einpressen. Es ist dies Sollen aber nicht Moral, sondern Ausdruck eben jener Vernunft, die Marx aus dem frühen, dem so genannten „utopischen" Sozialismus bezieht, aus dem proletarischen Naturrecht, und die auf das Ende der „Selbstzerrissenheit der menschlichen Grundlage" (Marx) geht. Ein wohl untrügliches Kennzeichen des akademischen Marxismus besteht darin, Kant, Hegel, Smith, Ricardo als Litanei herunterzubeten, aber systematisch zu unterschlagen, dass der Materialismus Marx' „Drei Quellen" (Lenin) hat, dass das Telos der „freien Assoziation" aus Weitling, Fourier, Buonarotti et al. rührt, nicht aus der Philosophie des Idealismus oder der Kritik der Nationalökonomie allein. Aber wenn die Rekonstrukteure an der Arbeit sind, sind derlei Proleten eher peinlich. [6]

Der Anfang des marxschen *Kapital* ist mit dem gesellschaftlichen Untergang des Kapitals vermittelt, mit dessen Abschaffung. In diesem Horizont gewinnt jedwede Aussage den bestimmten Charakter, dass ihre Wahrheit als eine innertheoretische gar nicht verhandelt, d.h. weder verifiziert noch falsifiziert werden kann. Für den, hochtrabend formuliert: Denktypus der Kritik gilt weder die Webersche Soziologie noch der Kritische Rationalismus, denn Wahrheit wird, echt dialektisch, gefasst als die Bewahrheitung der Gesellschaft, d.h. als Kommunismus. Dann wird die Wirklichkeit vernünftig, die Vernunft wirklich geworden sein. Es ist dieses Programm der „Aufhebung der Philosophie", das Marx zur Kritik, zum Programm der Abschaffungen radikalisiert. Kein einziger Begriff seiner Darstellung bleibt davon unberührt, und die „mystischen Positionen", „irrationalen Argumentationsmuster" und all die „Paradoxa", die Ingo Elbe aus der Marx-Interpretation exorzieren möchte, ergeben sich aus der Sache ganz von selbst, wenn zum einen alle Kategorien der „Kritik der politischen Ökonomie" als geschichtsphilosophische zugleich gefasst werden [7], wenn sie zum anderen als polemische Begriffe aufgenommen werden.

Denn dass der Anfang des *Kapital* durch das Ende des Kapitals vermittelt ist, bedeutet zugleich, dass die Wahrheit und Notwendigkeit dieses Anfangs solange unbewiesen bleibt und bloße Spekulation, solange er nicht am Ende tatsächlich gesellschaftspraktisch aufgehoben worden ist. [8] Daraus folgt erstens: die Rekonstruktionsmarxisten wissen nicht, was sie tun - sie wissen nicht, was der Anfang ist; zweitens: weil sie dies, unterm Diktat ihrer „Abstraktionslevels", nicht wissen können, verfallen sie in eine ökonomistische Reduktion des marxschen Wertbegriffs; drittens: weil sie den Wertbegriff reduzieren, handeln sie sich eine Menge so genannter methodologischer Probleme ein und damit den Stoff, aus dem Symposien sind; und viertens: weil all diese Operationen natürlich den geschichtsphilosophischen Gehalt des Marxschen Denkens auf Null bringen, injizieren sie ihren universitären Konstrukten eben die Zeitlosigkeit, die das wirkliche Merkmal der deutschen Ideologie ist: unvorstellbar, dass der Zeitkern der Wahrheit in der materialistischen Kritik nur irgendwie mit der Shoah zusammenhinge. Darin wird die Marx-Rekonstruktion zum linksdeutschen Verdrängungs- und Abspaltungsunternehmen. [9]

Fragt man einen gebildeten, durch die Exerzitien der Rekonstruktion gewitzigten Kathedermarxisten, was denn der Anfang des *Kapital* sei, das, woraus sich im Gang der Darstellung alles weitere ergebe, so wird die Antwort - die Lektüre der Elaborate des akademischen Marxismus von Oskar Negt über Michael Heinrich bis hin zu Wolfgang Fritz Haug oder Dieter Wolf beweist dies ebenso wie meine privaten Meinungsumfragen unter den Konsumenten von derlei Studentenfutter - im Regelfall lauten, dieser Anfang sei die Ware. Aus der Warenform, oft auch „Keimzelle" genannt, ließe sich alles herausentwickeln; sie sei die „Elementarform", die auf ihre Erweckung durch den Theoretiker nur so lauere, um dann ihre diversen Abenteuer durch allerlei Wertformen hindurch hinein ins Kapital zu durchleben. [10] Allerdings lautet der erste Satz des *Kapital* in der MEW-Fassung, Band 23:

„Der Reichtum der Gesellschaften, in welchen kapitalistische Produktionsweise herrscht, erscheint als eine ‚ungeheuere

Warensammlung', die einzelne Ware als seine E-lementarform. Unsere Untersuchung beginnt daher mit der Analyse der Ware." (MEW 23, S. 49)

Marx beginnt keineswegs mit der Ware, obwohl die Akademiker es so darstellen müssen, weil sie mit der „Analyse" loslegen wollen. Marx beginnt daher auch nicht Knall auf Fall mit der Analyse. Die Analyse, Spielplatz einer rationalisierungssüchtigen Intelligenz, hat ein ihr Vorausgesetztes, mit ihren Mitteln Unerreichbares, nur Hinzunehmendes. Die Analyse wird aber zugleich die Strategie sein, die, wie bei Marx, nur konsequent durchexerziert, auf Antinomien führt, auf die realen Paradoxien der Realität.

Marx beginnt mit dem Reichtum; er ist schon grammatikalisch das regierende Subjekt; die Ware ist davon „nur" abgeleitet, konstituiert. Die Frage ist: wie muß ein Gegenstand gesetzt und verfasst sein, damit er überhaupt einer „Analyse" zugänglich wird. Reichtum ist seinem Begriffe nach dort, wo er nicht „Wealth of Nations" sein muss - als Überschuss über die bloße, nur biologische Reproduktion der Existenz gesetzt. Es ist daher menschlicher Reichtum, das, was Menschen von Ameisen unterscheidet, was sie von sich selbst als bloßer Natur und Gattungsexemplaren abhebt. Er impliziert die „disposable time", ihn auch zu genießen. Weil der Reichtum die Selbsterhaltung des Körpers als bloße Natur überschreitet, ist das Individuum an sich als mehr und anderes denn als bloßes Exemplar seiner Gattung gesetzt. Es ist Exemplar gerade so, dass es dies nicht ist, kei-neswegs darin auf- und untergeht. Und es ist das Wesen dieses Reichtums, dass es am Individuum weder zwischen phänomenalem und funktionalem noch zwischen wahren und falschen Bedürfnis-sen scheidet. Im Horizont des Reichtums sind weder Lohnarbeit noch Antisemitismus möglich; Reichtum ist allgemeine und freie Aneignung nach Bedürfnis, freie Assoziation.

Allerdings: etwas ist faul an diesem Reichtum, denn er „erscheint", kann nicht er selbst sein und bleiben, er muss „erscheinen" und zwar in der Form seines geraden Gegenteils, als Ware. Die Ware ist der Ausschluss aller durch alle vom Genuss der „nützlichen Dinge" [11], die darüber zu Gebrauchswerten verkommen, zum „stofflichen Träger" des Tauschwerts. Der Reichtum erscheint in einer Form, in der er seinen Inhalt nicht nur glatt durchstreicht, sondern sich als das Gegenteil seiner selbst setzt: als Privateigentum. Was ist das Selbstnegatorische am Reichtum, was das an seinem Wesen, das nur durch diese und in dieser Erscheinung sein kann?

Für die Erörterung dieser Frage ist wichtig, dass Marx zwar Geschichtsphilosoph ist, dies aber weder im Hegelschen noch im Engelsschen Sinne. Für ihn ist das Kapital - der Briefwechsel mit Vera Sassulitsch zeigt es - nicht die logische Notwendigkeit der Menschheitsgeschichte und damit die letzte Haltestelle vor dem Kommunismus. [12] Für ihn ist die Entstehung des Kapitals nichts als Zufall, purer Zufall, mit dem Geschichtsphilosophie erst möglich und nötig wird. Zwar erzählt er die Geschichte der „ursprünglichen Akkumulation", aber begrifflich fasst sich alles in einer Urszene zusammen. Denn im Kapital hat der „Formwandel der Knechtschaft" (MEW 23, S 743) eine Stufe des reinen und unvermittelten Antagonismus erreicht und eben den Kampf auf Leben und Tod, den das Herr-Knecht-Kapitel der Hegelschen *Phänomenologie des Geistes* darstellt. Im Verhältnis von Herr und Knecht resümiert sich alle bisherige Geschichte als die völlige Abwesenheit jeder Vermittlung, daher in einem Antagonismus, der auf Leben und Tod geht. Dieser Antagonismus ist die *logische Urszene* des Kapitals, eine Situation, die historisch nie in ihrer Reinheit existierte, die jedoch als Quintessenz aller Geschichte den Umschlagspunkt bezeichnet, an dem das Kapital zwar nicht: notwendig, aber: unausweichlich wurde.

Hierin stellt sich das Vermittlungsproblem rein und ohne jede Zutat. Wenn es kein Drittes gibt zwischen Herr und Knecht, wird Reproduktion als solche unmöglich. In ihrem Verhältnis drückt sich die Spaltung der Gattung als solche aus, eben im Verhältnis von Herrschenden und Beherrschten, d.h. unmittelbar von Ausbeutern und Ausgebeuteten zugleich. [13] Dieses ist die Qualität der Gesellschaft, auf ihren Begriff gebracht. Warum es dazu gekommen ist, ist an sich selbst unverständlich, historisch und logisch. Weder gibt es einen vernünftigen Grund noch eine plausible Rechtfertigung dafür. Die Spaltung der Gattung in der Urszene des Kapitals meint für Marx eben die ominöse Identität als Identität von Identität und Nichtidentität, d.h. als vollendet negative. Noch anders ausgedrückt: Weil die gesellschaftliche Unmittelbarkeit der Gattung in jedem einzelnen ihrer als Individuen gesetzten Exemplare ausbleibt, treibt diese Absenz eine (negative) Vermittlung hervor, die die Spaltung in funktionale Menschen einerseits, bloß phänomenale andrer-seits verkehrt synthetisiert [14], und der Knecht wird, nun in der ‚modernen' Gestalt des lohnarbeitenden Staatsbürgers, auf das Gattungsexemplar reduziert, d.h. zur „dressierten Naturkraft" (Marx 1974, S. 597).

Der Reichtum „erscheint" in der Form seines geraden Gegenteils, als Ausschluss und einseitige Aneignung, und Wert ist *der Name* des Dritten der Vermittlung des vermittlungslosen Antagonismus selbst, *kein Begriff*, nur „das logische Wort" [15] dafür, dass *die negative Qualität der Gesellschaft als solche* - eben ihr in einem herrschaftlicher wie ausbeuterischer Charakter - sich selbst, in Geld und Recht, in Kapital und Souveränität, als *zur Quantität verdinglichtes Verhältnis* darstellt und somit in ihr Gegenteil verkehrt, indem sie „erscheint". Er ist die sich in sich selbst zusammenfassende Quintessenz der verkehrten Gesellschaft. Er ist das Allgemeine (der Gattung, d.h. des Naturcharakters aller Einzelnen als Exemplare) und das Besondere (der Einzelnen, d.h. des gesellschaftlichen Zustands des Ausschlusses aller durch alle) zugleich, und er ist dies - wie die marxsche Entwicklung der Wertformen mit logischer Unerbittlichkeit zeigt - zuerst (und quasi statisch) als „unmittelbare Allgemeinheit" oder „allgemeine unmittelbare Austauschbarkeit" (MEW 23, S. 88), dann (und quasi dynamisch) als „automatisches Subjekt" (Ebd., S. 169). Derlei Realparadoxa sind Namen für die Abwesenheit der mit sich

als freie Assoziation versöhnten Gattung in der Form der gesellschaftspraktischen Darstellung ihrer Identität von Identität und Nicht-Identität, so, wie sie in den politökonomischen Formen präsent ist. Marxsche Formulierungen wie die, das Geld sei der „Gott in der Welt der Waren" (Marx 1974, S. 133) sind gerade so metaphysisch, so theologisch und religiös wie es die verkehrte Gesellschaft selbst es ist, d.h. Provokationen darauf, die Herrschaft der real gewordenen Metaphysik [16] - Darstellung der negativen Qualität von Gesellschaft in Form handgreiflicher Quantität - zu revolutionieren. Der Anfang des *Kapital* als *Kritik* der Konstitution der Ware verweist auf das Ende in Form des Unter-gang des Kapitals durch die *Krise*. [17]

Die „Elementarform" der Ware ist die Erscheinungsform einer Gesellschaft, die sich durch die Negation von Gesellschaftlichkeit hindurch vergesellschaftet, die eben diese Negation als Position ausdrückt und die dies ‚naturgemäß' auf allen Niveaus ihrer Ausgestaltung und realkontradiktorisch tun muß, als manisches, zwanghaftes Laborieren an den Realparadoxa. Eben deshalb heißt es etwa in den *Grundrissen*: „Die gesellschaftliche Macht der Individuen aufeinander als verselbständigte Macht über den Individuen [...] ist notwendiges Resultat dessen, daß der Ausgangspunkt nicht das freie gesellschaftliche Individuum ist" Der Wert ist daher das sich verdinglichende Substitut einer Absenz. Und an anderer Stelle ist die Rede vom Geld als „einem Gesellschaftsverhältnis, einer bestimmten Beziehung der Individuen aufeinander", das als „Sache außer ihnen erscheint." (Marx 1974, S. 111, 151)

Es handelt sich also beim „Fortgang der Darstellung" keineswegs um immer höhere „Abstraktionslevels", sondern um die kritische Exposition dessen, dass die notwendige Vermittlung zugleich logisch unmöglich ist und daher auf immer höherer Stufe versucht werden muss. [18] Denn die Identität des Wertes mit sich selbst ist zwanghaftes Gebot wie hoffnungsloses Unterfangen zugleich. Der Ausdruck „automatisches Subjekt" besagt nichts anderes als: der Wert wird in die Fluchtbahn seiner Selbstverwertung getrieben, weil seine Identität in allen seinen Formen nur geborgt ist. „Als eine prozessierende, sich selbst bewegende Substanz" (MEW 23, S. 169) wird die logische Unmöglichkeit der Vermittlung historisch überhegelt. Dieses Immer-Höher meint eine logische Entwicklung, d.h. die Explikation der Urszene des Kapitals im genauen theologischen Sinne der Gedanken, zu denen Gott sich hat nötigen lassen müssen, bevor er sich zur Schöpfung aufraffte. Oder, um es mit Immanuel Kant zu sagen: der Gedanke des Geldes, einmal mit bestimmter Notwendigkeit gefasst, drängt zwanghaft zur Wirklichkeit des Geldes, dann zu der des Kapi-tals. Darin besteht der strikte Sinn der marxschen Rede von den „objektiven Gedankenformen".

Marx beginnt also nicht mit der Ware, sondern mit dem Reichtum, seiner selbstnegatorischen Erscheinung und dem darin implizierten Vermittlungsproblem. Wert ist darin der Name für das ökonomische, politische und ideologische Konstitutionsproblem; er „erklärt", warum es Ökonomie und Politik überhaupt als eigengesetzliche Bereiche gibt und nicht vielmehr nicht. Ingo Elbe hat recht damit, wenn er sagt, dass man nicht alles auf einmal sagen kann, dass die Gleichzeitigkeit in ein Nacheinander aufzulösen ist. Aber dann muss er auch mit der Urszene beginnen und zeigen, wie sich der Selbstwiderspruch der Gattung perpetuiert und auf keiner Ebene seinen objektiven „Mystizismus", d.h. seine haarsträubende Unvernunft, verlieren kann. Die Kategorien der Kritik ihres geschichtsphilosophischen Charakters zu berauben, sie aktualistisch als System festzunageln und dann, wie Ingo Elbe es mit Dieter Wolf beliebt, zu behaupten, „Wert ist eine nicht empirisch zutage tretende Eigenschaft, die die Produzenten im Austausch beständig hervorbringen, ohne es zu wissen. Gegenstand des ‚Kapital' ist die unbewußte Hervorbringung von Reichtumsformen innerhalb einer strukturell (sic!), durch die privatarbeitsteiligen Vergesellschaftungsbedingungen (sic!) der Arbeit, determinierten (sic!) Praxis" ist, bestenfalls, grober Unfug und die Einübung in Althusser, dem ja auch die Strukturen die Bedingungen der Determination der Formen sind. Dann jedoch die These zu vertreten, „zunächst gilt der Wert selbst als gesellschaftliche Einheitsdimensi-on von Privatproduktion" reduziert die Frage nach der objektiven Geltung der gesellschaftlichen Synthesis auf bloße Definition, die nichts an der Sache selbst ‚widerspiegelt' als das Originalitätsbedürfnis des Theoretikers, der sich damit zu befassen geruht. [19]

Das Resultat ist eine ökonomistische Reduktion des Wertbegriffs, die den Wert theoriefähig macht, den Theoretiker politikfähig. [20] So schreibt etwa Dieter Wolf, die Kritische Theorie Adornos bedeute nichts anderes als,

„ den Wert von den Arbeitsprodukten, d.h. genauer von der Arbeit weg in die gedanklichen, mystischerweise als objektiv-gesellschaftlich ausgegebenen Prozesse der ‚Subjekte' zu verlagern, sodaß es bei den Formen des Werts gar nicht mehr (sic!) um gesellschaftliche Formen der Arbeit geht. Hiermit wird aber die ‚Kritik der Politischen Ökonomie' verfehlt, die aus der logisch-systematischen Darstellung der gesellschaftlichen Arbeit besteht, und zwar in der historisch-spezifischen Gestalt, die sie unter den historisch gewordenen Bedingungen des Kapitalverhältnisses angenommen hat. Von der ersten (sic!) bis zur letzten (sic!) Zeile geht es im ‚Kapital' um Formen des Werts als ebenso vielen gesellschaftlichen Formen der Arbeit." (Wolf o.J.)

Der „Wert" jedoch war niemals eine „Form" der Arbeit, einfach deshalb, weil die „Arbeit" keinerlei Verursachung hat, in einer anderen Gestalt, als sie selbst es ist, zu erscheinen und vielmehr erst durch den in der Wertform erscheinenden Wert, der negativen Vermittlung, als abgeleitete Wertsubstanz gesetzt wird, sodann in weiterer Ableitung als Wertgröße (Zeit) das Maß einer durch-schnittlich gesellschaftlich notwendigen Arbeitszeit hergibt und damit einer Zeit, in der niemand lebt oder je gelebt hat. Nicht: die Arbeit abstraktifiziert sich selbst, sondern: die konkrete, produktive Tätigkeit wird, wie das „nützliche Ding" zum Gebrauchswert, zum Lohnarbeiter mit einhausender Arbeitskraft abstraktifiziert.

Die ökonomistische Reduktion des Wertbegriffs bedeutet die Zurichtung des Gegenstandes für die Zwecke der linken Akademie. Damit konvertiert sich die im Sinne des Erfinders als *Kritik* dargestellte Betrachtung der politischen Ökonomie in eine kritisch-rationalistische und auf den widerspruchsfreien Hund gebrachte *Theorie* des Ökonomischen, auf eine Art „Handbuch der Volkswirtschaft" (Eduard Bernstein), der man, ist man links gestimmt, Meinung und Moral aufklebt, um den Pluralismus bedienen zu können: Tatsache versus Werturteil, und jeder folgt, wie schon Max Weber sagte, seinen eigenen „Dämonen", nachdem er den „Wissenschaftsstandards" genüge getan hat. [21] Bei Marx dagegen enthalten die „Tatsachen" ihre eigene „Wertung" gleich schon selbst - und weil der Anfang des *Kapital* mit dem Ende des Kapitals zusammenhängt, ist jede Tatsache als Objektivation der Nicht-Identität der Gattung als in sich nichtswürdig erwiesen, d.h. als „faule Existenz" (Hegel). Was Ingo Elbe daher die „irrationalistischen" Positionen nennt, das macht gerade die Substanz des marxschen Denkens als einer materialistischen Kritik aus, die ihre Wahrheit nicht autarkistisch aus sich selbst gewinnt, sondern in ihren Begriffen das Antirationale der verkehrten Gesellschaft selbst festhält, als Anweisung auf ihre Aufhebung. Kritik, nicht Theorie, ist der Modus dessen, und wer nicht polemisch schreibt, keinen Krieg eröffnet, der handelt unsachlich.

Indem Marx nachvollzieht, dass der Reichtum in der „Elementarform" Ware erscheint, hat er nicht nur „rekonstruiert", dass das Ökonomische unmittelbar zugleich (um nur überhaupt das Ökonomische sein zu können), als das Politische gegeben sein muss, d.h. als das Juristisch-Staatliche (wenn die Ware als Ausschluss immer das Privateigentum impliziert, dann kann es keine Trennung von Basis und Überbau geben), sondern überdies das Ideologische, als die „Denkform" [22] zum Tauschen, zum Kaufen und Verkaufen. Zwecks Spaltung der Gattung ist ein Denken in der Urform des Ideologischen, der Trennung von Schein und Wesen, dringend geboten. Wenn der Reichtum zur Erscheinung genötigt wird, erscheint er in dieser dreifachen und dreifach gleich ursprünglichen Bestimmung. Die zum Begriff destillierte „Denkform", die zur Warenform passt, ist die wissenschaftliche, und die, denen es zur Wissenschaft [23] nicht langt, haben sich mit der Rationalisierung, der Vereindeutigung und Logifizierung des Irrationalen der Vergesellschaftung zu begnügen: Wer geistig nicht ganz mitkommt, muß Soziologe werden.

Wert ist unmittelbar zugleich eine politische Kategorie, denn nicht nur das Ausbeuterische, auch das Herrschaftliche der Urszene hat in der Vermittlung reflektiert zu werden. Die Ware kann öko-nomisch sein nur insofern, als sie zugleich politisch ist; und wie die Ware das Kapital impliziert, so gleichursprünglich den Souverän. Das heißt: Die Ware stellt ihren Privateigentümer notwendig als Subjekt dar. Das ist gemeint, wenn Marx in der Fußnote 5 auf Seite 50 des *Kapital* davon spricht, in der bürgerlichen Gesellschaft herrsche die „fictio juris" der allgemein gleichen Warenkenntnis beim Kaufen und Verkaufen. „Fictio juris" will sagen: tatsächliche, reelle Fiktion, Realfiktion, *ein Als ob*, das von Staats wegen und von Kapitals wegen den Individuen, die Subjekte sein müssen, mit aller Gewalt untergeschoben wird, als eben: Realabstraktion. Die ökonomistische Reduktion des Wertbegriffs dagegen, die den Wert nicht als den Namen für die Konstitution der Gleichursprünglichkeit aller Bestimmungen fasst, löst das Problem der negativen Identität auf in leeres Nacheinander und verfehlt damit das Thema, das sie am meisten anginge: Ideologiekritik. Kritik der Konstitution wird zum methodologisch raffinierten Geschwätz übers Konstituierte ver-flüchtigt, zur Interpretation, zum blinden Herumtreiben in der Form und zur „Rekonstruktion". Damit geht zugleich jede geschichtsphilosophische Sensibilität verloren, und die von Hegel in idealistischer Manier vorgebrachte Behauptung, „die Weltgeschichte ist nichts anderes als die Entwicklung des Begriffs der Freiheit" (Hegel 1971, S. 539f), die der Marxist Marx noch durchs Medium des Klassenkampfs hindurch vom Kopf auf die Füße stellen wollte, geht die Linksakademiker nach Auschwitz nichts an - wo doch die Arbeit der Kritik darin besteht, „den logischen Gang des Geschehens [zu] brechen" (Horkheimer/ Adorno 1988, S. 236) und das Resultat der Geschichte: die Barbarei, in der Konstruktion des Anfangs aufzuzeigen. Das wäre zugleich die Rückwendung des Materialismus auf den Marxismus selbst. Marxismus dagegen, der auf die französische Revolution sich gründet, zur Wannsee-Konferenz aber schweigt, ist Lüge und Propagan-da, eine besonders bösartige Form von Ideologie.

Um es noch anders darzustellen: In den marxschen *Grundrissen der Kritik der politischen Ökonomie* aus den Jahren 1857/1858 findet sich unter der Überschrift „Wert" ein Entwurf zum ersten Satz des *Kapital*, der anders lautet als die Fassung von MEW 23. Hier heißt es:

„Die erste Kategorie, worin sich der bürgerliche Reichtum darstellt, ist die der Ware." (Marx 1974, S. 763)

Das „Erscheinen" ist hier formuliert als das Sich-selbst-Darstellen; das Aktive, gar Aktivistische wird unterstrichen. Es ist dies die innere Not, nämlich das Nicht-bei-sich-selbst-Aushaltenkönnen. Der Reichtum, gezwungen, ein bürgerlicher zu sein, fährt aus der Haut. Der Überschuss der Gattung, den diese (noch) nicht realisieren kann, wird das Kapital der Subjekte. Und zugleich unterstreicht Marx in diesem Fragment, wie um das Gegenteil dessen zu indizieren, die logische Urszene als den Gegensatz zum „naturwüchsigen Kommunismus" [24]. Dieser bezeichnet die Identität der Gattung, ihre Ungeschiedenheit, allerdings in ihrer falschen Egalität unter der Despotie der Natur, den Zustand, in dem die Individuen bedürftige Körper sind, bloße Exemplare der Gattung auf dem Niveau der Subsistenz und tatsächlich Gegenstände der Zoologie. Wird die Urszene durch das Kapital ausbuchstabiert, dann dürfen die Individuen nichts mehr sein als gattungsvergessene Subjekte: Homo homini lupus, und jeder streicht tagtäglich in der allgemeinen Konkurrenz die Gattung durch, an sich und den anderen. *Das Kapital* von Marx ist weder die Naturwissenschaft der Individuen als Kör-

per noch ihre Soziologie als Subjekte, ist weder die Botschaft vom Ameisenstaat noch die Lehre von der allgemeinen Konkurrenz, gerade weil die marxsche Kritik bei beidem die Anleihe nimmt, indem sie sie negiert: „Jeder nach seinen Fähigkeiten, jedem nach seinen Bedürfnissen." [25] Der Zustand kapitalistischer Vergesellschaftung ist darin begreifbar nur, insoweit er ambivalent ist, nur, insofern der Anfang auf sein Ende sich zurückbiegt, zurückgebogen wird als seine Aufhebung und recht eigentlich: Abschaffung. Diese Ambivalenz ist die Bedingung seiner „Theoretisierung", und d.h. tatsächlich seiner Begreifbarkeit. Das ist es, was die Verwissenschaftlichung der Kritik zur Theorie als die Depotenzierung der (negativen) Wahrheit zur (positivistischen) Richtigkeit so überaus stört, ja geradezu anekelt: dass der „Einbau" der Geschichtsphilosophie in Begriff und Sache der Wahrheit ihre Vorstellung von Kontrollierbarkeit erschüttert, die ganz und gar an die unendliche Ewigkeit des Hier und Jetzt gebunden ist. Wissenschaft meint hier die schrankenlose Diktatur des Theoretikers über sein ‚Objekt', meint Wiederholung als das Kriterium von Geltung. Dieser Kontrollwahn mündet in der Stillstellung der Zeit, der Geschichte und der Zeit, die dem Einzelnen gegeben ist. Diese Zeit impliziert das Absehen, die Abstraktion vom Verfall der Natur und der Körper. Man lebt aber nur einmal: und so ist der Wahrheitsbegriff Ingo Elbes der genaue Antagonist zur empirischen Existenz, ja: zum Menschenrecht auf Glück eines jedes einzelnen, unwiederholbaren Körpers. [26] Sein Ideal ist das einer Naturwissenschaft vom Gesellschaftlichen. Gerade weil Geschichte, gegen jede Abstraktion, im Zentrum jedweder Kategorie der marxschen Kritik der politischen Ökonomie steht, insistiert sie auf der Unmittelbarkeit des Glücks, gegen Opfer, gegen Vertröstung, gegen das Warten darauf, dass einmal die Zeit „reif" sein wird. Sie bestimmt die Gegenwart nicht als Sekunde in der unendlichen Linearität gleicher und identischer Zeitquanten, sondern als den Augenblick der revolutio-nären Entscheidung. [27]

Alle Kategorien, Begriffe und Setzungen des Materialismus sind von hier an. Sie stiften eine Situation, von der die *Grundrisse* sagen, es sei die einer Dezision, weil die Individuen „weder subsumiert sind unter ein naturwüchsiges Gemeinwesen, noch andrerseits als bewußt Gemein-schaftliche das Gemeinwesen unter sich subsumieren." (Marx 1974, S. 909) Weder noch, d.h.: sowohl als auch - das ist die Konstellation der Kritik. [28] Als Subversion des logischen Entscheidungszwangs innerhalb der Antinomie wendet sich revolutionär: zerstörend und aneignend gegen das Konstitutive. ■

Anmerkungen:

* Ingo Elbe, *Marxismus-Mystizismus - oder: die Verwandlung der Marxschen Theorie in deutsche Ideologie*, in: *Prodomo. Zeitschrift in eigener Sache*, Nr. 5/2007 und auf: http://prodomo.50webs.com/5/marxismus-mystizismus.html)

[1] Das neueste Produkt dessen ist der Sammelband von Jan Hoff u.a. (Hg.), *Das Kapital neu lesen. Beiträge zur radikalen Philosophie*, Westfälisches Dampfboot, Münster 2006. Der Band beginnt überaus viel versprechend mit der These, das Fundament sei die Basis der Grundlage: „Althusser konnte in die beginnende ‚Kapital'-Lektürebewegung noch mit dem Projekt eingreifen, in ihr die philosophischen Grundlagen zu artikulieren, welche einer vollständigen, radikalen Erneuerung der marxistischen Philosophie und Wissenschaft als Grundlage einer revolutionären Erneuerung der Arbeiterbewegung als Orientierungsgrundlage dienen konnte" (S. 7f.): Prima! Auch Ingo Elbe hat zu diesem wunderbaren Projekt mit dem Aufsatz „Zwischen Marx, Marxismus und Marxismen - Lesarten der marxschen Theorie" (S. 52-71) sein Teil beigetragen, indem er 1.) der kritischen Theorie für die Weimarer Zeit eine halbwegs intakte „institutionelle Grundlage für eine normale wissenschaftliche Praxis" bescheinigt, d.h. Geld (S. 60), 2.) dem Althusser auftragsgemäß attestiert, „daß wir es im marxschen Werk mit [...] einer wissenschaftlichen Revolution zu tun haben, die auf der metatheoretischen Ebene von einem dieser Problematik unangemessenen Diskurs (sic!) überlagert wird" (S. 62), und 3.) dass „eine (sic!) Kritik der politischen Ökonomie als Wissenschaft [...] konzipiert werden muß" (S. 64). *Kritik als Wissenschaft* - allein aus diesem Phantasma könnte man eine integrale Soziologie des linken Intellektuellen ableiten, wenn nicht die Herausgeber noch überdies ihre Absatzchancen berechnen würden. Denn „daß Marx irgendwie wieder salonfähig geworden ist" (S. 13) ergibt sich erfreulicherweise nicht nur daraus, dass das ZDF den Marx zum drittbesten Deutschen gewählt hat, sondern die BBC ihn sogar zum zweiten Mal in Folge zum „größten Philosophen" des Jahrtausends (S. 36). Und auch „in der sich kritisch verstehenden akademischen Community wird Marx wieder diskutiert" (S. 13): Wie schön! Obwohl man doch noch vom letzten Mal und den Bemühungen der Habermas, Altvater, Negt, Hirsch und Haug übergenug hat. Hier eröffnet sich ein weites Feld, d.h. die Gelegenheit, seinen Claim abzustecken.

[2] Der schon erwähnte Sammelband *Das Kapital neu lesen* liquidiert Begriff und Sache der Kritik von Anfang an mit dem „Argument", diese „Position" (?) sei „gänzlich unfähig dazu, sich in das Getümmel und Gewimmel der bestehenden Meinungen zu begeben und kritisch einzumischen" (S. 28). Und wie geht das kritische Mitmachen? Zum Beispiel so: „Der Wert ist nicht im Sinne von bloßem Negieren zu kritisieren, sondern aufzuheben im dialektischen Sinne von sowohl abschaffen wie bewahren und auf eine höhere Stufe heben" (Ralf Krämer, *Wert-Bedeutung: Thesen zur Werttheorie*, in: Hoff u.a. 2006, S. 250). Irgendwie klingt das nach der legendären „sozialistischen Anwendung des Wertgesetzes" im höheren Auftrag des prole-tarischen Kaisers.

[3] Was die Rekonstrukteure nicht darin hindert, die Arbeiterklasse anzuhimmeln, indem sie die Bestimmung der Klasse immer nur dem ersten Band entnehmen. Exemplarisch dafür steht die prodeutsche Marx-Lektüre von Nadja Rakowitz u.a. 2004, die umständlich mit dem „Fortgang der Darstellung" (S. 261) klingelt und auch gerne „Darstellungsebenen" (S. 153) bemüht, sich allerdings vorab entschieden hat, das Kapital als Klassenverhältnis und als entfremdeten Ausdruck der Arbeit zu begreifen, eine Unterstellung, die schon für Marx so eindeutig kei-

nesfalls ist - ein marxistischer Agitationsclub auf der Suche nach linksgewerkschaftli-chem Anschluss. Zum Begriff der Klasse vgl. dagegen meine Arbeiten: Bruhn 2003a, 2004.

[4] Es geht nicht um die Frage, die Ingo Elbe stellt, „inwiefern der Gegenstand des ‚Kapital' ein rational (im Sinne von vernünftig) begreifbarer ist", sondern darum, dass der vernünftige Begriff des Kapitals dessen praktische Beseitigung ist. Dieses Wahrheitskriterium ist nicht auf die innere Stimmigkeit von Theorie zurück zu biegen, sondern hat seine Gesellschaftlichkeit in Kritik als der Provokation auf den Umschlag. An dieser Stelle retten sich die akademischen Rekonstrukteure regelmäßig in den Kalauer von der „kritischen Kritik".

[5] Vgl. seine Beiträge auf der Website der Roten Ruhr-Universität Bochum (www.rote-ruhr-uni.com) oder sein allfälliges Lob des Louis Althusser (s. o., Anm. 1), eines philosophierenden Stalinisten und Frauenmörders, der um jeden Preis den „humanistischen" Marx abspalten wollte.

[6] Den viel gescholtenen Hans-Georg Backhaus trifft dieser Vorwurf natürlich nicht - vgl. Backhaus 2000. Vgl. auch meine Arbeiten Bruhn 2000, 2003b; beides auch auf: www.isf-freiburg.org/isf/beitraege.html - hier gegen Michael Heinrich und Dieter Wolf gewendet.

[7] Besser noch: erst als geschichtsphilosophische sind diese Kategorien sie selbst als politökonomische.

[8] Dies wollte die ISF mit der These sagen, der Materialismus sei unbewiesen vor dem Kommunismus und werde überflüssig durch ihn - siehe ISF 2000. - Marx nimmt die Hegelsche Reflektion über den Anfang auf und übertreibt sie systematisch, um die Vermittlung von Anfang und Ende nach dem Motto „Man lebt nur einmal" zu überhegeln, d.h. den Anspruch des Individuums auf Glück durch Revolution einzulösen. Siehe dazu auch: Gerhard Stapelfeldt 1979, insbesondere S. 171ff. - Die Intellektuellen scheuen den Materialismus wie die Pest, weil sie ohne den Rückversicherungsvertrag mit Ontologie ihre Herrschaftstauglichkeit nicht beweisen können. Ohne die Vorstellung, sie hätten die „historische Mission", das „objektive Klassenbewußt-sein" den Arbeitern anzudressieren (Kautsky, Lenin, Lukács), machen sie keinen Finger krumm.

[9] Einerseits schlägt man einen peinlich genauen Bogen um die Geschichtsphilosophie, die Marx als Marxist tatsächlich im ersten Band des *Kapital* formuliert hat, im Kapitel über die „Geschichtliche Tendenz der kapitalistischen Produktionsweise" (MEW 23, S. 789 f.), so z.B. Rakowitz, Wolf oder Behrens, Altvater und Heinrich sowieso: Dass „die kapitalistische Produktion mit der Notwendigkeit eines Naturprozesses ihre eigene Negation" erzeugen soll (S. 791), dass das „Volk" die „Usurpatoren" davonjagt, ist dem wertformanalytischen Abstraktionsebenenrekonstrukteur allerdings unheimlich. Andererseits jedoch mögen sie als Theoretiker trotz der Shoa von der „Negation der Negation" (Marx) und der dahinter stehenden Reduktion des Kapitals auf die (unbewusste) Selbstentfaltung der ominösen „gesellschaftlichen Arbeit" auch nicht lassen. Im Ergebnis rekonstruieren sie ihre Kategorien in einer zeitlosen Aktualität, in der es die Shoa niemals wird gegeben haben können: deutsche Ideologie at its best. Nur zum Beispiel wie das in dem Band *Das Kapital neu lesen* geht: Zwanzig Seiten losgelassenes Geschwätz über das Problem, dass „jede Gesellschaftstheorie, die von einer Sprecherposition innerhalb ihres Objekts aus formuliert wird, muß begründen können, wo im untersuchten gesellschaftlichen Strukturzusammenhang die Einsichten generiert werden, die ihre Formu-lierung ermöglichen" (S. 303 f.). Das klingt nicht nur bombastisch, das Resultat ist danach. Im Abschnitt „Kritik und Klassenkampf" heißt es dann: „Die unterschiedliche Positionierung von Klassenakteuren beeinflußt also die Formierung von Einstellungsmustern. Für gewöhnlich sind eher Arbeiter als Kapitalisten für nicht-fetischistische Denkformen empfänglich. Davon zeugt beispielsweise die Geschichte der Arbeiter-bewegung in Deutschland, wo bald nach der Veröffentlichung des ‚Kapital' die zentralen Einsichten der Kritik der politischen Ökonomie breit rezipiert wurden" (S. 320). Und wovon zeugt dann - „beispielsweise" - die Deutsche Arbeitsfront? Die Volksgemeinschaft? Die „Sprecherposition innerhalb ihres Objekts" ist notorisch die deutsche. Daran liegt es, dass die auch hier gepflogene Rede vom „kritischen Kritiker" diesen ausgemacht antisemitischen Zug hat: die „wertkritische Lesart" sei „elitär intellektuellenzentriert" (ebd.): Alexander Gallas, *Subjektivität = Fetischismus? Die wertkritische Marx-Rezeption auf dem Prüfstand*, in: Hoff u.a. 2006, S. 303-323. Mit sowas wird man „Dozent an der Universität Lancaster" (S. 370).

[10] Oskar Negt: „Aus den Widersprüchen der Waren-Zelle entwickelt Marx den ganzen kapitalistischen Kosmos." (Negt 1998, S. 36) - Michael Heinrich: „Erst im Kapitalismus [...] wird die Ware zur ‚Elementar-form' des Reichtums. Diese Ware ... will Marx analysieren." (Heinrich 2004, S. 37) - W. F. Haug: „So sieht Marx zu Beginn des ‚Kapitals' vom Kapital ab. Die Darstellung des Kapitals kann nicht mit dem Kapital beginnen. So beginnt er statt dessen [...] mit der Ware." (Haug 2006, S. 44) - Und Dieter Wolf legt dann offen, wohin derlei „Anfang" führt: zur Vertauschung von Kritik und Theorie: „Die ‚Kritik der politischen Ökonomie' ist die positive Darstellung der gesellschaftlichen Arbeit." (Wolf 2002, S. 19).

[11] Marx handelt nicht von einer wie immer gearteten Dialektik von Gebrauchswert und Tauschwert, son-dern von einer gesellschaftlichen Totalität, die das „nützliche Ding" als Reichtum zum Gebrauchwert und damit „stofflichen Träger" des Tauschwerts formt (MEW 23, S. 50). Gebrauchswert ist keine emanzipatorische Kategorie - vgl. Stefan Breuer, *Zur Theorie des Gebrauchswerts*, in: Breuer 1985, S. 275ff.)

[12] Das oben angegebene Kapitel des *Kapital* über die „historische Tendenz" ist, Zeichen der Unentschiedenheit zwischen Arbeitsmetaphysik und Kapitalkritik, eher dem negativen Erbe Marx' am Frühsozialismus und dessen Mythen vom „Gesamtarbeiter" zuzuordnen. Vgl. dazu auch Breuer 1977. Entsprechend vertritt Marx zur so genannten historischen Notwendigkeit des Kapitals zwei ganz verschiene Standpunkte, interessanterweise jedes Mal bei der Behandlung der Ricardianischen These vom Kapital als einer „Produktion um der Produktion" willen.

[13] Es gibt daher kein Problem der so genannten „Ableitung" des Staates aus der Ökonomie, und die ganze „Staatsableitungsdebatte" der 70er Jahre war nur der Ausdruck einer akademischen Zwangsneurose. Die Ware als „Elementarform" ist unmittelbar zugleich eine politisch-juristische Form, die den Souverän enthält, und dieser Souverän konstituiert das Kapital so wie vice versa.

[14] Vgl. meinen Aufsatz *Unmensch und Übermensch. Über das Verhältnis von Rassismus und Antisemitismus*, in: Bruhn 1994.

[15] Karl Marx, *Debatten über das Holzdiebstahlsgesetz* (MEW 1). - In der Literatur der Kathedermarxisten wird mit gutem Grund dagegen Friedrich Engels' ein Jahr später erschienener Artikel *Umrisse zu einer Kritik der Nationalökonomie* zum Anfang der ökonomiekritischen Beschäftigung von Marx und Engels erklärt, denn darin heißt es, ganz im Sinne von Attac, der Wert sei eine „durch den Handel bedingte Kategorie" (MEW 1, S. 505).

[16] Siehe dazu umfassender Türcke 1986, insbesondere S. 98 ff.

[17] Deswegen sprechen die Akademiker vom Verhältnis von Theorie und Praxis, die ISF dagegen von der Konstellation von Kritik und Krise, vgl. Initiative Sozialistisches Forum 2000, S. 49f. und S. 110f.

[18] „Die Entwicklung der Ware hebt diese Widersprüche nicht auf, schafft aber die Form, worin sie sich bewegen können. Dies ist überhaupt die Methode, wodurch sich wirkliche Widersprüche lösen." (MEW 23, S. 118).

[19] Kann sein, dass hier der „erheblich erweiterte ‚Instrumentenkoffer' für epistemologische Untersuchungen" ausgepackt wird, von dem das Vorwort zu *Das Kapital neu lesen* schwärmt (Hoff u.a. 2006, S. 29).

[20] Das ist natürlich der gleichsam soziologische Grund für die Installation des Basis-Überbau-Schemas, das der ökonomistischen Reduktion auf dem Fuße folgt. Ist der Staat nur „abgeleitet", soll er einen höheren Frei-heitsgrad als das Kapital darstellen - eine verheißungsvolle Perspektive für die Bevölkerung der „ideologischen Staatsapparate" (Althusser) eröffnet sich, die von der Apologie der Volkssouveränität bis hin zur Reklame für die „Diktatur des Proletariats" reicht. - Aber auch den Politiker theoriefähig: Will der Politiker, zumal der linke, reüssieren, muss er in der Lage sein, von Theorie zu sprechen, wenn auch in der Form des Einerseits und Andrerseits. Klar, dass „Marx als Ökonom und Analytiker eine wichtige Quelle für die neue Linke darstellt", klar aber auch, dass sie „nicht unkritisch" genossen werden darf, sondern vielmehr in „undogmatischer Art und Weise" - so die stellvertretende Bundesvorsitzende der PDS, Katja Kipping, in: Kipping 2007, S. 126, S. 128, S. 129 - und mehr will man eigentlich nicht gesagt haben. Eine Anweisung an die Doktoranden der Rosa Luxemburg-Stiftung ist's allemal.

[21] Die Flut der gegenwärtigen Marx-Literatur verdankt sich diesem Syndrom - man sehe nur so eitle wie überflüssige Bücher wie das von Rohbeck 2006, der, wie originell, Marx einer „verborgenen Moral" bezichtigt und sodann das Loblied der konstruktiven Kritik singt. Was dann kommt, ist klar: „Je höher das Ideal gesetzt wird, desto größer und kritikwürdiger erscheinen die realen Defizite." (S. 67) Es wundert nicht weiter, dass Rohbeck seinen Marx bei W. F. Haug gelernt hat (S. 7). - Das Vorbild von derlei Machwerken ist natür-lich das vor einigen Jahren im Verlag Westfälisches Dampfboot erschienene Werk *Kapital.doc* von Elmar Altvater, der es geschafft hat, Marx auf bunte Schaubildchen im Power Point-Format herunterzubringen: *Das Kapital neu anglotzen.*

[22] MEW 23, S. 73. Vgl. Alfred Sohn-Rethel 1973, sowie die Arbeiten von Manfred Dahlmann auf www.isf-freiburg.org/isf/beitraege.html.

[23] Und damit nur zur Vulgärökonomie oder zum akademischen Marxismus, die ihren Elan in „die plausible Verständlichmachung der gröbsten Phänomene" setzt und für den „bürgerlichen Hausbedarf das [...] längst gelieferte Material stets von neuem wiederkaut, im übrigen sich aber darauf beschränkt, die banalen und selbstgefälligen Vorstellungen der bürgerlichen Produktionsagenten von ihrer eignen besten Welt zu systematisieren, pedantisieren und als ewige Wahrheiten zu proklamieren." (MEW 23, S. 95).

[24] Marx 1974, S. 764. - Schon der erste marxsche Wertbegriff aus den *Debatten um das Holzdiebstahlsgesetz* - das „logische Wort" - steht ex negativo zum Gemeineigentum, zur Allmende. Der naturwüchsige Kommunismus hat kein Vermittlungsproblem, der zukünftige wird keines mehr haben.

[25] Eine ebenfalls ohne das Erbe des Frühsozialismus ganz unverständliche Formulierung der kommunistischen Synthesis bei Marx.

[26] Das lässt sich auch so ausdrücken, dass Ingo Elbe, bezogen auf die Debatten des Londoner Arbeiterbildungsvereins nach 1850, die Partei des ‚vorkritischen', arbeitsphilosophischen Marx gegen den Revoltkommunismus Wilhelm Weitlings nimmt.

[27] Man mag dies Dezisionismus nennen - na und, ist es doch der Dezisionismus der Vernunft, der seinen Kairos hat. Das Werk der positivistischen, auch kritisch-rationalistisch geheißenen Gewährsmänner Ingo Elbes ist voller Dezisionismen, die allesamt zugunsten von Herrschaft ausfallen: siehe nur Karl Poppers *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde* und die darin enthaltene Marx-‚Kritik'.

[28] Vgl. meine Thesen in: Bruhn 2003c.

Literatur:

Backhaus, Hans-Georg, *Über den Doppelsinn der Begriffe „politische Ökonomie" und „Kritik" bei Marx und in der Frankfurter Schule*, in: Stefan Dornuf/ Reinhard Pitsch (Hg.), *Wolfgang Harich zum Gedächtnis*, Bd. 2, München 2000, S. 10 - 213.

Breuer, Stefan, *Die Krise der Revolutionstheorie*, Frankfurt/M. 1977.

Breuer, Stefan, *Aspekte totaler Vergesellschaftung*, Freiburg 1985.

Bruhn, Joachim, *Was deutsch ist. Zur kritischen Theorie der Nation*, Freiburg 1994.

Bruhn, Joachim, *Karl Marx und der Materialismus. Über den Gebrauchswert des Marxismus*, in: *Bahamas*, Nr. 33/2000.

Bruhn, Joachim, *Avantgarde und Ideologie. Nachbemerkung zum Rätekommunismus*, in: Willy Huhn, *Der Etatismus der Sozialdemokratie. Zur Vorgeschichte des Nazifaschismus*, Freiburg 2003a, S. 197-208.

Bruhn, Joachim, *Adornos Messer. Wie die linken Intellektuellen mit der marxschen Kritik der politischen Ökonomie umspringen*, in: *Risse. Analyse und Subversion*, Nr. 4/2003b.

Bruhn, Joachim, *Adorno: die Konstellation des Materialismus*, in: *Risse. Analyse und Subversion*, Nr. 5/2003c.

Bruhn, Joachim, *Metaphysik der Klasse. Soll es wirklich so gewesen sein, daß der Nazifaschismus weder den Begriff noch die Realität des Proletariats berührt hat?*, in: *Phase 2*, Nr. 11/2004.

Debord, Guy, *Die Gesellschaft des Spektakels*, Berlin 1996.

Engels, Friedrich, *Umrisse zu einer Kritik der Nationalökonomie*, MEW 1, 1983, S. 499-524.

Haug, Wolfgang Fritz, *Neue Vorlesungen zur Einführung ins „Kapital"*, Berlin 2006.

Heinrich, Michael, *Kritik der politischen Ökonomie. Eine Einführung*, Stuttgart 2004.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Philosophie der Geschichte*, Werke XII, Frankfurt/M. 1971.

Hoff, Jan, u.a. (Hg.), *Das Kapital neu lesen. Beiträge zur radikalen Philosophie*, Münster 2006.

Horkheimer, Max, *Traditionelle und kritische Theorie*, in: Max Horkheimer, *Traditionelle und kritische Theorie. Vier Aufsätze*, Frankfurt/M. 1980, S. 12-56.

Horkheimer, Max/Adorno, Theodor W., *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Frankfurt/M. 1988.

Initiative Sozialistisches Forum (ISF), *Der Theoretiker ist der Wert. Eine ideologiekritische Skizze der Wert- und Krisentheorie der Krisis-Gruppe*, Freiburg 2000.

ISF, *Die Vernunft in der Geschichte. 150 Jahre Kommunistisches Manifest*, in: Dieselbe, *Flugschriften. Gegen Deutschland und andere Scheußlichkeiten*, Freiburg 2001, S. 127 - 135.

ISF, *Das Konzept Materialismus. Thesen der ISF*, auf http://www.isf-freiburg.org/isf/beitraege/isf-konzept.materialismus.html (2002).

Kipping, Katja, *Ist Marx ein Muß für die neue Linke?*, in: *Utopie kreativ*, Nr. 196/2007.

Marx, Karl, *Debatten über das Holzdiebstahlsgesetz*, in: MEW 1, Berlin 1983, S. 109-147.

Marx, Karl, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*, in: MEW 1, Berlin 1983, S. 378-391.

Marx, Karl, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*, Bd. 1, MEW 23, Berlin 1969.

Marx, Karl, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, Berlin 1974.

Negt, Oskar, *Marx. Ausgewählt und vorgestellt von Oskar Negt*, München 1998.

Rakowitz, Nadja, u.a., *Ideologie der antideutschen Avantgarde. Eine Kritik theoretischer Voraussetzungen und politischer Implikationen der Position der ISF*, in: Gerhard Hanloser, *„Sie warn die Antideutsches-ten der deutschen Linken". Zu Geschichte, Kritik und Zukunft antideutscher Politik*, Münster 2004, S. 247-274.

Rohbeck, Johannes, *Marx*, Leipzig 2006.

Sohn-Rethel, Alfred, *Warenform und Denkform*, Frankfurt 1973.

Stapelfeldt, Gerhard , *Das Problem des Anfangs in der Kritik der politischen Ökonomie*, Frankfurt/M. - New York 1979.

Türcke, Christoph, *Vermittlung als Gott*, Lüneburg 1986.

Wolf, Dieter, *Der dialektische Widerspruch im Kapital. Ein Beitrag zur Marxschen Werttheorie*, Ham-burg 2002.

Wolf, Dieter, *Die Kritische Theorie Adornos als Programm für Reichelts „neue Marx-Lektüre". Ein Kom-mentar zu Adornos Auseinandersetzung mit Marx in der Seminarmitschrift von Hans-Georg Backhaus*, auf: http://www.dieterwolf.net. (o.J.).

Anything Ghost

Eine Replik auf Joachim Bruhn und die Redaktion Prodomo

INGO ELBE

In seinem *Leviathan* spricht Thomas Hobbes von dem „Privileg des Widersinns, dem kein anderes Lebewesen ausgesetzt ist als allein der Mensch. Und die Menschen, die ihm am meisten ausgesetzt sind, sind die Professoren für Philosophie" (Hobbes 1999, S. 34f). So wahr der erste Satz sein mag, so revisionsbedürftig ist doch der letzte. Die Entgegnungen der Redaktion Prodomo und vor allem Joachim Bruhns auf meinen Text über Marxismus-Mystizismus beweisen, dass auch erklärtermaßen subakademische Kombattanten [1], denen in der Regel viel an der Ablehnung von ‚Akademismus' liegt, an diesem „Privileg des Widersinns" einen großen Anteil haben.

I.

Joachim Bruhn behauptet, sowohl die Trennung von deskriptiver und normativer Theorieebene als auch die Ablehnung logischer Widersprüche zur Analyse des Kapitalismus sei dem Anspruch der Marxschen Ökonomiekritik unangemessen. Die Identität von Sach- und Werturteil sowie die Behauptung logischer Widersprüche gehörten geradezu zum Besten an Marx' Denken [2]. Zu diesem Zweck erklärt er den ‚**Reichtum**' statt ‚der Ware' zur ersten Kategorie in der Marxschen Darstellung des Kapitalismus. Und er hat zunächst ersichtlich recht, denn der erste Satz des *Kapital* lautet ja: „Der Reichtum der Gesellschaften, in welchen kapitalistische Produktionsweise herrscht, erscheint als eine ‚ungeheure Warensammlung', die einzelne Ware als seine Elementarform". Darauf folgt aber sogleich: „Unsere Untersuchung beginnt daher mit der Analyse der Ware" (MEW 23, S. 49). Warum Marx denn nun doch behauptet, seine Untersuchung mit der Ware anzufangen, erklärt uns Bruhn nicht [3].

Bruhns Hinweis ist nur deshalb nicht banal, weil auf diesem sein gesamtes Verständnis des *Kapital* aufbaut. Denn der von Marx erwähnte Reichtum sei nicht nur Mehrprodukt, also über das zum bloßen kreatürlichen Überleben Notwendige Hinausgehendes, er sei mithin eine reale Chimäre aus deskriptiver und präskriptiver Kategorie, weil er „allgemeine und freie Aneignung nach Bedürfnis" vorschreibe, verfügbare Zeit „impliziert [...], ihn auch zu genießen" und damit schließlich „weder Lohnarbeit noch Antisemitismus" ermögliche. Von einem solchen phantastischen Reichtum ist bei Marx aber keine Rede. Warentausch benötigt zwar ein Mehrprodukt, damit überhaupt etwas ausgetauscht werden kann, doch von diesem Mehrprodukt (einer deskriptiven Kategorie, die lediglich feststellt, dass die Menschen ein Produktivitätslevel erreicht haben, das weit über das ‚von der Hand in den Mund Leben' hinausgeht) führt kein Argument zur normativen Behauptung, dieser schreibe an sich freie Aneignung vor. Ohne solchen Fragen allzu viel Bedeutung beizumessen, zieht sich Bruhn schlicht auf einen Diskurs der Unmittelbarkeit zurück: wir hätten es hier mit einer „jedweder Diskussion" entzogenen „Evidenz der Vernunft" zu tun.

Aufgrund der (von Bruhn reichlich verschwurbelt dargestellten [4]) gewaltsamen Trennung der unmittelbaren Produzenten von ihren Produktionsmitteln [5] als historischer wie struktureller Voraussetzung des Kapitalverhältnisses erhalte dieser phantastische Reichtum aber etwas „Selbstnegatorische[s]": „Weil die gesellschaftliche Unmittelbarkeit der Gattung in jedem einzelnen ihrer als Individuen gesetzten Exemplare ausbleibt, treibt diese Absenz eine (negative) Vermittlung hervor, die die Spaltung in funktionale Menschen einerseits, bloß phänomenale andrerseits verkehrt synthetisiert". Dieser Satz, der nebenbei von einem stammt, der sich als erklärter Akademismus-Kritiker begreift, meint wohl, dass Reichtum - aufgrund dieser Klassenspaltung und der Spaltung des Menschen in persönliches Individuum und Klassenindividuum - eine Form der Vermittlung benötigt, die von Bruhn „Wert" genannt wird.

Wert wird nun vorgestellt als a) **„Vermittlung des vermittlungslosen Antagonismus"**. Die Übersetzung in eine verständliche Sprache könnte vielleicht lauten: Der Wert ist diejenige

Qualität, die den gesellschaftlichen Zusammenhang privat-isolierter und zunächst gewaltsam in ein Gegensatzverhältnis von Besitzern/Nichtbesitzern von Produktionsmitteln gesetzter Menschen darstellt. Damit ist der Antagonismus aber nicht mehr vermittlungslos [6] und die Vermittlungslosigkeit nur noch Resultat der Bruhnschen Wortakrobatik. Auch die ohne jede Auseinandersetzung mit meinen Thesen auskommende Wiederholung der ewigen Litanei des Werts als unmittelbarem Allgemeinem kann darüber nicht hinwegtäuschen. Der Warentausch und seine ökonomischen wie rechtlichen Implikationen (Wert bzw. allgemeine Willensverhältnisse) können vielmehr als Vermittlungs- und Bewegungsformen des (nichtlogischen [7]) Widerspruchs der kapitalistischen Produktionsweise begriffen werden: Der rechtsförmige Tauschakt, in dem sich gleichberechtigte und freie Warenbesitzer gegenübertreten, löst das formationsspezifische Problem der Kombination von Produzenten und Produktionsmitteln wie Konsumtionsmitteln auf Basis ihrer Trennung und zwar in der Weise, dass durch die spezifische Form der Kombination diese Trennung beständig reproduziert wird.

Wert ist nach Bruhns Konstruktion nun auch b) die **Erscheinungsform des Reichtums, d.h. des Gebrauchswerts** [8]. Dieser erscheine als sein Gegenteil weil er, als vermeintlich freie Aneignung von Überfluss, unter den angegebenen Bedingungen die Gestalt „einseitiger Aneignung", des Ausschlusses aller durch alle vom Genuss des Reichtums, annehme - die Warenform. Wenn Bruhn damit lediglich sagen wollte, dass zwischen Bedürfnis und Gegenstand das Geld (als empirische Erscheinungsform des Werts) trete, wäre dagegen nichts einzuwenden. Er will damit aber seine beiden abenteuerlichen Behauptungen einer Identität logisch sich ausschließender Bestimmungen sowie der Identität normativer und deskriptiver Kategorien stützen. Dazu versteigt er sich zu einer Habermasschen ‚Werttheorie', die bereits 1981 zu berichten wusste, der Tauschwert sei bei Marx die Erscheinungsform des Gebrauchswerts [9]. Er versteht ‚Erscheinung' in der Marxschen Wendung „erscheint als ungeheure Warensammlung" analog zum, ebenfalls falsch verstandenen, Wertausdruck: So wie dieser, als *Repräsentation* des gesellschaftlichen Zusammenhangs unter privat-antagonistischen Bedingungen (Wert) in der Gebrauchswertgestalt einer anderen Ware, bereits theologisch als logisch widersinnige *Vermischung* von Besonderem und Allgemeinem, Gesellschaftlichem und Ungesellschaftlichem vorgestellt wird (Bruhn wiederholt dies, aus Mangel an Argumenten, schlicht), so „erscheint" der stoffliche Reichtum „in der Form seines geraden Gegenteils, als Ware". Auch hier soll es wieder erklärtermaßen „theologisch und religiös" oder auch realmetaphysisch zugehen. In der Tat sind solche Sätze wie der folgende bar jeden Sinns, eine Übung in Jargon der Dialektik: „Weshalb er [der Gebrauchswert, IE] sich auch mit sich selbst nicht als ein [...] Identisches bescheiden kann, sondern sich sein eigenes Unwesen in der Gestalt des Tauschwertes entgegenstellt, damit es, das Unwesen, in dieser fremden Gestalt: dem Tauschwert, als seinem Wesen zur Erscheinung und Darstellung kommt. Der Gebrauchswert ist gar nicht der Gebrauchswert". (Bruhn 2003)

Marx meint aber in seinem ersten Satz keine Inkarnation (auch umgekehrt keine gespenstische Verflüchtigung eines Konkreten zu einem Abstrakten), sondern lediglich den Augenschein, dass „jedermann weiß, wenn er auch sonst nichts weiß" [10], dass nützliche Gegenstände im Kapitalismus als Waren gehandelt werden. Dieser Satz ist eine erste Hinführung zum Gegenstand, die keinerlei theoretischen Status als Erklärung beansprucht. Dieser Augenschein beinhaltet noch keinen wertformanalytisch qualifizierten Erscheinungsbegriff, der den begriffenen Zusammenhang von Wert und Tauschwert charakterisiert und ein Repräsentationsverhältnis bezeichnet. Hingegen repräsentiert der Wert/Tauschwert keineswegs den Gebrauchswert/Reichtum. Die Ware, die Marx anschließend als „Elementarform" an den Anfang der Untersuchung stellt, ist auch keineswegs, wie empiristische Interpreten (z.B. Haug 1989) unterstellen, eine im Schaufenster liegende, denn sie hat keinen Preis! Sie ist eine theoretische Abstraktion, mittels derer zunächst weiter auf den Wert abstrahiert wird, von dem aus dann die preisbestimmte Ware und das Geld als Formen des Werts (=der Austauschbarkeit) rational erklärt werden (vgl. Wolf 2003). Der im Wert „selbstnegatorisch" erscheinende Gebrauchswert soll nun zu allem Überfluss damit auch noch „als in sich nichtswürdig erwiesen" sein, „d.h. als ‚faule Existenz' (Hegel)". Wie eine solche Tatsache überhaupt möglich sein soll, die „ihre eigene ‚Wertung' gleich schon selbst" enthalten kann, darüber wüsste man von Joachim Bruhn gerne ein wenig mehr. Stattdessen wird man, wie üblich im Jargon der (Pseudo-)Dialektik, mit einem Hegel-Zitat („faule Existenz") abgespeist.

Es soll gar nicht geleugnet werden, dass es bei Marx auch einen normativen Reichtumsbegriff gibt. [11] Dieser steht aber nicht am Anfang des Begründungszusammenhanges der Kritik der politischen Ökonomie. Marx sieht die Produktivkraftentwicklung innerhalb des Kapitalismus als *Bedingung der Möglichkeit* freier Vergesellschaftung an. Dies bedeutet: Der kapitalistische Reichtum impliziert keineswegs ‚an sich' das Prinzip kommunistischer Aneignung. Dieses Prinzip ist als normativer Maßstab aber mit der faktischen Entwicklung insofern vermittelt, als dass Marx in den durch sie eröffneten Möglichkeiten die materiellen „Bildungselemente einer neuen [...] Gesellschaft" (MEW 23, S. 526) entdeckt. D.h. dass Marx' normativer Maßstab nicht bloß Luftschlösser baut, sondern durch die (nichtnormative) Untersuchung der Dynamik des Kapitalismus als prinzipiell realisierbar ausgewiesen wird. Die Analyse weist aber nicht die höhere Vernünftigkeit des Maßstabs selbst aus und schreibt keine Handlungsziele vor; sie macht Aussagen über Handlungsmöglichkeiten (z.B.: ‚es ist historisch möglich geworden, dass Güterüberfluss, Bildung und Muße nicht mehr nur für Wenige existieren' [12]), weist somit „Brückenprinzipen" (Albert 1991, S. 91f) zu ethischen Entscheidungen auf.

Es müssten noch viele Fragen an Joachim Bruhns Text gestellt werden, z.B. wo er sein empiristisches Verständnis von ‚Ableitung' her hat; warum er meint, es gebe keine Abstraktionsebenen

im *Kapital*; wieso er einen Zirkellauf der Darstellung einem Nacheinander der Begriffe entgegenstellt u.v.m. Ich erspare den Lesern und mir das Weitere. Es bleibt zu konstatieren, dass Bruhn jede Bemühung um eine nachvollziehbare Argumentation hinsichtlich der Marxschen Ökonomiekritik als Akademismus und Rationalisierung abtut. Hier wird unter dem Vorwand der Akademismus- alias Reformismuskritik [13] lediglich ein innerintellektueller Konkurrenzkampf ausgetragen, der sich schon immer gerne des antiintellektuellen Ressentiments bediente [14]. Zu diesem Zweck konstruiert er einen Popanz namens „akademischer Marxismus", unter den heterogenste Positionen subsumiert werden, vom Marktsozialismuskonzept Ralf Krämers bis hin zu Michael Heinrichs radikaler Wertkritik. Solch mangelndes Unterscheidungsvermögen ist keine gute Grundlage für eine Position, die sich „Kritik" nennt. Bruhns Behauptung einer objektiven Präskriptivität der Reichtumsformen (sie gebieten demnach ‚an sich' ihre Aufhebung, es liegt nicht an uns, sie zu wollen oder nicht zu wollen), sein Rekurs auf ein frühsozialistisches „Naturrecht", ist weder mit Marx kompatibel noch trägt es irgendetwas zur Erkenntnis des Kapitalismus bei. Er ist auch nicht nötig, um das System als ganzes abzulehnen oder um am Prinzip ‚Jeder nach seinen Fähigkeiten, jedem nach seinen Bedürfnissen' als Ziel einer befreiten Menschheit festzuhalten.

Unstrittig, aber was bedeutet das?

II.

Auch der Redaktion Prodomo scheint es letztlich nur auf die richtige Einstellung anzukommen. Anders ist m.E. die Immunisierungsstrategie nicht zu erklären, Thesen, die sich auf das Verständnis Marxscher Texte beziehen, als Philologismus abzuqualifizieren, wenn einem das Ergebnis nicht passt, sich aber sonst in der Tradition der Ökonomiekritik zu wähnen und zu monieren, Marx und Adorno werde die Metaphysik ausgetrieben [15].

Zunächst behauptet die Redaktion, ich führte die Kategorie des **‚dialektischen Widerspruchs'** ein, indem ich diese „einfach mit der Widerspruchsauffassung Hegels gleichsetz[e]". Das ist ein Missverständnis. Ich mache gerade auf die Tatsache aufmerksam, dass das Dialektik-Verständnis davon abhängt, in welcher Weise Zusammenhänge/Einheitsdimensionen unterschiedener oder gegensätzlicher Momente konzipiert werden. In der Marxschen Dialektik, so meine These, wird dies geleistet, ohne eine irrationale Vermischung der Extreme einer Widerspruchskonstellation, wie z.B. Freiheit/Unfreiheit, Gebrauchswert/Wert, vorzunehmen. Dabei weise ich auf Andreas Arndt und Dieter Wolf hin, die beide in dieser Weise die *Differenz* zwischen Marxschem und Hegelschem Widerspruchskonzept herausarbeiten. Nebenbei ist zu bemerken, dass gerade Wolf eine detaillierte Nachzeichnung der Differenz der (von der Redaktion allein angeführten) frühen Marxschen Kritik an Hegels Widerspruchsbegriff zur im *Kapital* vorfindlichen bietet: Während für Marx offenbar 1843 noch das Vermittlungskonzept in dem mystischen Hegels aufging, macht er 1867 ein nichtidentitätsphilosophisches Vermittlungskonzept zur Analyse der Reichtumsformen des Kapitalismus fruchtbar. (Vgl. Wolf 2002, Teil 5)

Apropos **Reichtumsformen**: Die Redaktion fragt mich, „wie ein **sich selbst reproduzierender Gegenstand** zu denken sein soll". Antwort: Unter diesem ‚Gegenstand' verstehe ich das ‚Objekt' der Gesellschaftstheorie, das einen durch Arbeitsprodukte vermittelten Handlungszusammenhang von Menschen unter bestimmten privat-arbeitsteiligen Vergesellschaftungsbedingungen ihrer Arbeiten (Strukturen) darstellt. Dieser Zusammenhang ist derart beschaffen (durch tauschvermittelte Aneignung), dass er seine eigenen Voraussetzungen, die nicht ursprünglich von ihm geschaffen wurden (Trennung der unmittelbaren Produzenten von ihren Produktionsmitteln), als Resultate beständig wieder hervorbringt. Dies ist ein wesentlicher Gegenstand der Analyse im *Kapital*. „Paradoxal" kann man das nur finden, wenn man den problematischen Gestus an den Tag legt, in jeder Formulierung Mystisches, Unerklärliches, Dunkles zu entdecken. Dazu passt die Meinung der Redaktion, „dass es nicht der Kritiker ist, der für die Unverständlichkeit verantwortlich ist, sondern der Gegenstand". Diese ganz und gar gegenaufklärerische Haltung, die nur noch den vernunftlosen Glauben an das von bestimmten Theoretikern Verlautbarte übrig lässt, ist in dem von mir verwendeten Feuerbach-Zitat und seiner Charak-

terisierung der christlichen Theologie gut erfasst worden. Daher ist auch meine Charakterisierung bestimmter Äußerungen der Marx-Lektüre als theologisch keineswegs polemisch gemeint.

Die Redaktion behauptet: „Dass ein gesellschaftliches Verhältnis der Sachen', also der **Wert**, *weder* gedanklich nachvollziehbar *noch* empirisch beobachtbar ist, ist für Elbe Quatsch. ‚Nur denkbar' sei der Wert, doch wie man sich das vorzustellen hat, bleibt sein Geheimnis". Wie es vorstellbar sei, etwas nur Denkbares zu denken, muss in der Tat ein Rätsel bleiben. Aber es geht noch weiter. Tatsächlich meint die Redaktion wohl allen Ernstes, der Wert sei nicht empirisch beobachtbar und deshalb (!) auch nicht begrifflich rekonstruierbar. Mir wird nun zugestanden, die Konstitution des Werts im Austauschprozess (gerade war ich noch Produktivist, der Wert vermeintlich nur im Produktionsprozess konstituiert denken könne [16]) „nachzuerzählen" und mit Marx seine logische Notwendigkeit aufzeigen zu können [17]. Damit sei der Wert aber noch nicht gedacht. Dies sei schlechterdings nicht möglich, weil er im Verständnis der Redaktion ein „Verhältnis *an sich* - also unbestimmt" sei. Der Wert sei buchstäblich „**Nichts**, Abstraktion von aller Bestimmtheit". Warum soll er das sein? Weil er eine Abstraktion und ein Verhältnis ist, ist er auch zugleich Verhältnis ‚an sich' und Abstraktion ‚von allem'? Dieser ganz eigentümliche Schluss ist, folgt man der (von Philipp Lenhard in einem anderen Artikel mittels simplem Analogieschluss auf den Warentausch reduzierten) Logik [18], ungültig. Das Argument ist zudem inhaltlich falsch. Wert wird in meinem Artikel bestimmt als historisch-spezifisches gesellschaftliches Verhältnis von Arbeitsprodukten, die *in ihrer Eigenschaft als bloße Produkte menschlicher Arbeit* im Tausch aufeinander bezogen werden. Abstrahiert wird also nicht von allem, wie man sieht. Und das Verhältnis ist keines ‚an sich', sondern ein inhaltlich bestimmbares, spezifisches.

Des Weiteren wird mir vorgeworfen, „Marx' Methode als **Abbildtheorie** (‚Rekonstruktion'!) zu kennzeichnen". Was kennzeichnet der Meinung der Redaktion zufolge eine Abbildtheorie? Ich spreche keineswegs, wie prominente Vertreter der Abbildtheorie, davon, die wissenschaftliche Erfassung der Realität des Kapitalismus sei eine „Photographie", ein „Abdruck" im Kopfe der Menschen, die sich durch eine Auffassung der Welt „wie sie ist, ohne fremde Zutat" (Lenin/Engels) einstelle. Daher benutze ich den Begriff der Re-Konstruktion und zwar einer, die mit begrifflichen, erfahrungstranszendenten Mitteln arbeiten muss, um nicht unmittelbar erfassbare Eigenschaften der Realität zu erkennen. Wenn der Begriff der Rekonstruktion der Reichtumsformen bereits Abbildtheorie sein soll, dann sollte sich die Redaktion Gedanken über mögliche ‚postmoderne' oder genauer fiktionalistische Tendenzen in ihren Reihen machen. Dagegen ist es natürlich der Anspruch kritischer Theorie, die Wirklichkeit der kapitalistischen Produktionsweise zu erkennen. Das ist aber weder Empirismus noch Abbildtheorie. Auch der umgekehrte Vorwurf ist unzutreffend: Meine Rede von Hinsichten, nach denen die Ware zu analysieren sei, ist kein postmoderner Anspruch, denn Hinsichten sind Eigenschaften, die den Untersuchungsobjekten zukommen und die der Theoretiker unterscheiden muss, wenn er diese Eigenschaften nicht unzulässig vermischen will.

Ein anderer, über alle Maßen bemühter Topos ist der, einer analytischen Trennung von Formanalyse und **Ideologiekritik** vorzuwerfen, diese bedeute eine empiristische oder kritiklose Haltung. Was ich hier der Meinung der Redaktion zufolge „fröhlich" trenne, sind zunächst einmal zwei Gegenstands-Ebenen: Wenn Marx die Komponententheorie des Werts (die Behauptung, Kapital, Arbeit und Boden seien Quellen des Werts) referiert, dann bezeichnet er die Theorie der politischen Ökonomie, wenn er von abstrakter Arbeit, Wert, Mehrwert usw. spricht, dann bezeichnet er außertheoretisch vorhandene soziale Verhältnisse, zu deren Erfassung die Ökonomen nicht vordringen. Kritik des Systems der politischen Ökonomie durch dessen Darstellung bedeutet eine Verbindung beider Ebenen: Marx analysiert positiv die Realität der Reichtumsformen und zeigt damit zugleich, warum diese Formen als historisch-spezifische verkannt werden. Was die Genese der Theorie von Marx betrifft, so ist natürlich eine theoriefreie Beobachtung niemals die Quelle seiner Kapitalismusanalyse, weil es einfach keine theoriefreie Beobachtung gibt. Für diese Einsicht benötigt man allerdings ebenfalls nicht im Geringsten das dunkle Theorieprogramm der kritischen Mystiker. [19] ■

Anmerkungen:

[1] Ich erspare mir das mühevolle Geschäft, zu ergründen, warum jemand wie Bruhn im Kontext seiner Polemiken ständig vom „vernichten" seiner Gegner schwadroniert, ja, einen „Krieg" gegen jene eröffnen will, die vermeintlich „geistig nicht ganz mitkomm[en]". Ich erspare mir auch eine Erörterung des Hinweises der Redaktion Prodomo, ich hätte mit Hans Albert einen ehemaligen Wehrmachtsleutnant als Gewährsmann gewählt oder Bruhns Hinweis auf den „Frauenmörder" Althusser. Ebenso unsinnig wäre es, die Staatskritik Johannes Agnolis mit einem Hinweis auf dessen ehemalige Mitgliedschaft in einem faschistischen Jugendverband erledigen zu wollen. Aber das nur am Rande.

[2] So z.B. in seiner „Antithese" zur Veranstaltung in Freiburg, siehe das aktuelle Programm der jour fixe der Freiburger ISF.

[3] Wer es wissen will, mag bei Bader u.a. 1975, S. 89 und Wolf 2003, S. 42 nachlesen.

[4] Gewaltsame Aneignung der Produktionsmittel wird ihm zur „Spaltung der Gattung ohne jede Zutat", zur „logischen Urszene" usf.

[5] Ich lasse die absurde Behauptung außer acht, warum es unerklärlich sein soll, dass diese Trennung geschehen ist. Bruhn meint jedenfalls: „Warum es dazu gekommen ist, ist an sich selbst unverständlich, historisch und logisch". Unter einem gutdeutschakademischen „an sich selbst" tut er's jedenfalls nicht!

[6] Er war es allerdings auch in vorkapi-

talistischen Zeiten nicht, denn auch Gewalt ist eine Form der Vermittlung, worauf u.a. Wolf (2002, S. 436ff.) und Postone (2003, S. 89) aufmerksam machen.

[7] Der Widerspruch, der z.B. durch die Bestimmungen Eigentümer-Nichteigentümer an Produktionsmitteln gesetzt ist, ist kein logischer, der besagen würde, dass die Nichteigentümer zugleich und in derselben Hinsicht Eigentümer der Produktionsmittel wären.

[8] Zwar meint Bruhn, mit Gebrauchswert sei bei Marx eine bereits zum stofflich indifferenten Träger des Werts „verkommene" Kategorie gemeint, doch Marx spricht von ihm als „stoffliche[m] Inhalt des Reichtums, *welches immer seine gesellschaftliche Form sei*" (MEW 23, S. 50, Hervorhebung IE), den Marx an anderer Stelle auch explizit mit Gebrauchsgegenständen überhaupt identifiziert (vgl. MEGA II/6, S. 23).

[9] Vgl. Habermas 1992, S. 477: „Marx analysiert die Doppelform der Ware als Gebrauchs- und Tauschwert und die Umwandlung ihrer Naturalform in die Wertform mit Hilfe des Hegelschen Begriffs der Abstraktion, wobei sich Gebrauchs- und Tauschwert wie Wesen und Erscheinung zueinander verhalten".

[10] MEW 23, S. 62: Hier wiederholt Marx den Einstieg bei der Alltagswahrnehmung, diesmal aber in bezug auf das Wissen darum, **dass** es Geld gibt, ohne das Wissen darum, **was** Geld ist.

[11] Vgl. die Erörterungen über das Reich der Freiheit in *Kapital*, Bd. 3 (MEW 25, S. 828) sowie über verfügbare Zeit als Maßstab des Reichtums im Kommunismus in den *Grundrissen* (MEW 42, S. 601ff).

[12] Vgl. MEW 42, S. 601: „Die *Surplusarbeit der Masse* hat aufgehört, Bedingung für die Entwicklung des allgemeinen Reichtums zu sein, ebenso wie die *Nichtarbeit der wenigen* für die Entwicklung der allgemeinen Mächte des menschlichen Kopfes".

[13] Vorwand, weil ja auch revolutionäre Positionen darunter subsumiert werden. Wenn bei den betreffenden Theoretikern kein Reformismus zu finden ist, wird ihnen einfach einer angedichtet, so im Falle Heinrichs, dem Bruhn vorwirft, „konsequent [...] in linkskeynesianischen Perspektiven" zu verharren und keine Politikkritik zu betreiben (Bruhn 2003).

[14] So spricht sich Bruhn gegen „Argumentaufhäufler" aus. Es ist aber zu fragen, was an Argumenten schlecht sein soll, außer vielleicht der Tatsache, ihnen nichts entgegensetzen zu können. Auch in der *Bahamas* wird gerne mal gegen „Argumentenritter" polemisiert oder der ‚zersetzende Intellekt' angeprangert. Ein Beispiel: „Lesekreise gleichen ausgelagerten Uniseminaren, deren Teilnehmer ihren Verstand interesselos in leeren Bahnen kreisen lassen, hin und wieder beliebige Themen streifend, die sie in akademischer Differenziertheit solange zerreden, bis alle Essenz verschüttet ist" (ADK 2001). Während hier bereits jede Diskussion, die sich nicht dem stalinistischen Motto ‚Keine theoretische Diskussion ohne praktische Ergebnisse' beugt, abgelehnt wird, tut Bruhn so, als stehe es um den außerakademischen Marxismus einen Deut besser als um den akademischen und als seien Texte wie Wolfgang Pohrts *Theorie des Gebrauchswerts* oder Moishe Postones *Nationalsozialismus und Antisemitismus*, von Adornos *Negativer Dialektik* ganz zu schweigen, keine Produkte akademischer Tätigkeit, als sei es eine moralische Auszeichnung, ohne Einkommen, unter ständiger Existenzangst, oder mit einem hirntötenden Vollzeitjob ausgestattet zu sein und Gesellschaftskritik als subakademisches Hobby betreiben zu müssen. Zum linken Antiintellektualismus generell vgl. Haug 2004.

[15] „Elbe hat hier Recht damit, dass Marx dieses Problem als Scheinwiderspruch betrachtet hat. Aber es geht ja auch nicht darum, was Marx meinte oder glaubte, sondern wie der Kapitalismus angemessen zu bestimmen ist. Marx ist dabei die größte Hilfe, aber eine bloße Exegese muss Marxologen vorbehalten bleiben, denen es um was auch immer, jedenfalls nicht um Kritik geht". Also, wenn man nachgewiesen bekommt, dass das, was man vorhin noch als Marx' Position ausgegeben hat, eine Fehlinterpretation der Marxschen Aussagen ist, ist der Kritiker ein blasser Philologe oder Marxologe. Und wenn man was (vermeintlich) Passendes bei Marx findet, ist das okay, man kann sich in der Tradition der Ökonomiekritik wähnen und dem Kritiker wird vorgeworfen, „Marx und Adorno die Metaphysik aus[zu]treiben" zu wollen. Die Vorwürfe der Abbildtheorie und des Philologismus werden dabei so beliebig eingesetzt, wie man sich beliebig auf den Marxschen Text bezieht. Das ist ‚postmodern'.

Hat Marx nicht verstanden: Namensvetter Willi

[16] Die Redaktion unterstellt mir den Satz: „In Wahrheit sei das ‚*Kapital als in der Produktion (...) konstituiert zu betrachten*'. Elbe stellt sich also auf den Standpunkt des Arbeiterbewegungsmarxisten, der die Arbeit als die wahre Macht der Gesellschaft begreift". Wenn die Redaktion meine Aussage vollständig zitiert hätte, dann hätte sie sich ihren Kampf ge-

gen arbeiterbewegungsmarxistische Windmühlen sparen können. Er lautet nämlich: „Kapital als in der Produktion, **vermittelt über die Zirkulation** konstituiert zu betrachten". Richtig ist der Hinweis darauf, dass Wert erst im Austausch real entsteht. Falsch ist es aber, die Produktions-Zirkulations-Antinomie mit der „Paradoxie" in Verbindung zu bringen, Wert sei aufgehäufte abstrakte Arbeit, die nur im Austausch abstrakt werde. Hier wird die Dimension der Wert*qualität*, die ausschließlich durch Rekurs auf den Austauschprozess zu begreifen ist, mit der der *Quantität* des Werts durcheinandergeworfen, zu deren Erfassung ein Rekurs auf gesellschaftliche Durchschnittsarbeit erforderlich ist. Allerdings steht die Debatte bezüglich des genauen Verhältnisses von Quantität und Qualität des Werts erst am Anfang (vgl. Wolf 2006), weshalb die Fragen der Redaktion ihre Berechtigung haben.

[17] Diese Einsicht hat die Redaktion Joachim Bruhn voraus, für den die Beweisführung im ersten Abschnitt des *Kapital*, die die Möglichkeit der Kommensurabilität von Waren zeigt, eine „bloße Definition" darstellt.

[18] Nur nebenbei noch ein Hinweis: Bereits Aristoteles hat im vierten Buch der Metaphysik eine transzendentale Begründung des Satzes vom ausgeschlossenen Widerspruch formuliert: Etwas aussagen heißt demzufolge immer etwas zu verstehen geben. Etwas zu verstehen geben bedeutet etwas Bestimmtes mitteilen. Etwas Bestimmtes mitteilen wiederum kann man nur, wenn ein Prädikat nicht zugleich sein Gegenteil bedeutet. Vgl. ausführlich dazu Tugendhat/Wolf 2004, S. 50-65.

[19] Auf die Erfahrungstranszendenz sowohl von Gesetzesaussagen als auch singulären Sätzen macht sehr klar der Kritische Rationalismus aufmerksam, vgl. Keuth 2000, S. 5f, 104ff., 112ff.

Literatur:

Antideutsche Kommunisten Berlin (ADK), *Fragmente in Regression. Linke Selbstauflösung zwischen Theorie und Praxis*, in: *Bahamas* Nr. 36/2001, S. 57f.

Albert, Hans, *Traktat über kritische Vernunft* [1968], 5. Auflage, Tübingen 1991.

Bader, Veit Michael/Ganßmann, Heiner u.a., *Krise und Kapitalismus bei Marx*, Bd.1, Frankfurt/M. 1975.

Bruhn, Joachim, *Adornos Messer. Wie die linken Intellektuellen mit der marxschen Kritik der politischen Ökonomie umspringen*, auf: http://www.ca-ira.net/isf/beitraege/bruhn-adorno.html. (2003).

Bruhn, Joachim, *Studentenfutter. Über die Transformation der materialistischen Kritik in akademischen Marxismus. Antwort auf Ingo Elbe*, in: *Prodomo. Zeitschrift in eigener Sache*, Nr. 6/2007, S. 24-32.

Habermas, Jürgen, *Theorie des kommunikativen Handelns* [1981], 1. Bd., *3. Aufl., Frankfurt/M. 1992.*

Haug, Wolfgang Fritz, *Vorlesungen zur Einführung ins „Kapital"* [1974], 5. Aufl., Berlin-Hamburg 1989.

Haug, Wolfgang Fritz, *Intellektuellenfeindschaft*, in: Derselbe (Hg.), *Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus*, Hamburg 2004, Sp. 1296-1307.

Hobbes, Thomas *Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates* [engl. 1651], 9. Aufl., Frankfurt/M. 1999.

Keuth, Herbert, *Die Philosophie Karl Poppers*, Tübingen 2000.

Marx, Karl, *Das Kapital. Kritik der politische Ökonomie*, Bd. 1, MEW 23, Berlin 1969.

Marx, Karl, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, MEW 42, Berlin 1983.

Postone, Moishe, *Zeit, Arbeit und gesellschaftliche Herrschaft. Eine neue Interpretation der kritischen Theorie von Marx*, Freiburg 2003.

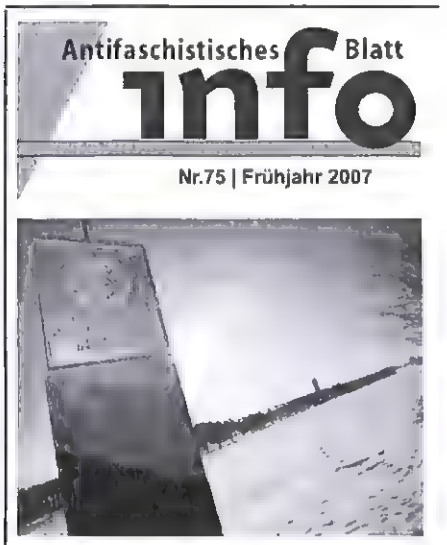
Redaktion Prodomo, *Alles klar?! Eine Replik auf Ingo Elbe*, in: *Prodomo* Nr. 5/2007, S. 19-21..

Tugendhat, Ernst/Wolf, Ursula, *Logisch-semantische Propädeutik* [1983], Stuttgart 2004.

Wolf, Dieter, *Der dialektische Widerspruch im Kapital. Ein Beitrag zur Marxschen Werttheorie*, Hamburg 2002.

Wolf, Dieter, *Abstraktionen in der ökonomisch-gesellschaftlichen Wirklichkeit und in der diese Wirklichkeit darstellenden Kritik der politischen Ökonomie*, auf: http://www.rote-ruhr-uni.com/texte/ wolf _abstraktion.pdf (2003).

Wolf, Dieter, *Quantität und Qualität des Werts*, auf: http://www.rote-ruhr-uni.com/texte/wolf_qualitaet.shtml (2006).



Der Rechte Rand der DDR -
Von staatstragend bis "Rowdytum"

Kostenloses Probeexemplar
Antifaschistisches Infoblatt
Gneisenaustr. 2a | 10961 Berlin
e-mail: aib@nadir.org
web. www.antifainfoblatt.de

Einzelexemplar 3,10 Euro
Abo 15,50 Euro (fünf Ausgaben)

anzeige

Herr, mein Marx, der du bist im Himmel

Über Ingo Elbes antihistorische Ersatzreligion

PHILIPP LENHARD

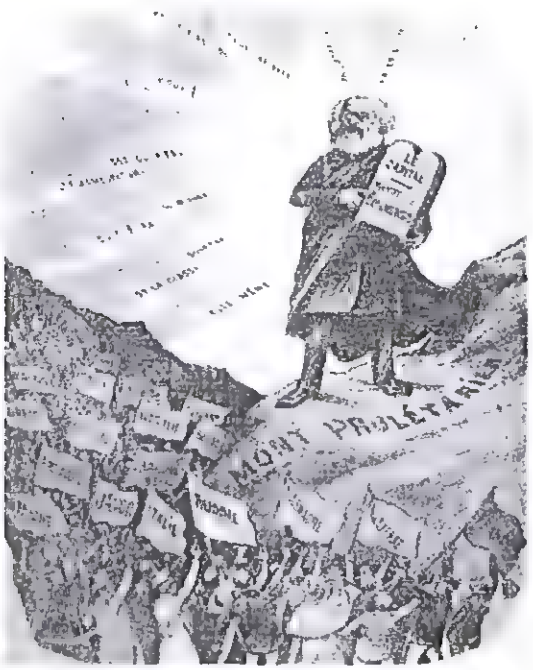
I. Religion

Ingo Elbes Urteil lautet: Theologie. Und mit der Religion ist es so eine Sache. Leichtfertig meint der sich fortschrittlich dünkende Zeitgenosse, sie sei ja schließlich eine Angelegenheit von vorgestern und nur an Heiligabend verschlage es ihn gelegentlich in die Kirche, um den altmodischen Eltern eine Freude zu machen, die den Besuch des Gottesdienstes zumindest am hohen Feiertage für eine Bürgerpflicht halten. Mit Religion haben diese Besuche nur noch sehr wenig zu tun, mit dem Gefühl der Gemeinschaft um so mehr. Man könnte sich darüber freuen, dass die Religion aus dem Alltag der meisten Menschen im Westen verschwunden zu sein scheint und die Sinnstiftung, die sie dennoch vielen zuteil werden lässt, gegenüber anderen Angeboten auf dem Markt der Ideologien als „kleineres Übel" ansehen.

Allein, so einfach ist es nicht. Entgegen allem Anschein ist die Religion keineswegs verschwunden, sondern sogar omnipräsent. Die Entzauberung der religiösen Welt durch die Aufklärung hat, weil diese nicht die Grundlagen des Glaubens antastete, sondern nur ein „Umdenken" durchpeitschte, die Religion ebenso ihren Zwecken gemäß umgeformt wie sie sie unter die Oberfläche des gesellschaftlichen Lebens gezwängt, d.h. zur Privatsache erklärt hat. Insofern die Religion von nun an als Privatsache galt und für die Geschicke der Menschheit keine Rolle mehr spielen sollte, wurde sie zum individuellen, ins Innere gekehrten Statthalter des Besseren. Was heute oft großspurig als „Atheismus" daher kommt [1], ist nicht mehr als ein bloßes Leugnen Gottes, das sich nicht einmal mehr die Mühe zu machen braucht, die Argumente der Aufklärung gegen die einst übermächtig erscheinende Herrschaft Gottes in Stellung zu bringen, weil ohnehin alle zu wissen glauben, dass die Religion nichts als Spuk sei und es darauf ankomme, zu fragen, was wirklich der Fall ist. Marx berühmtes Diktum, es komme nicht darauf an, die Wirklichkeit zu interpretieren, sondern sie zu verändern, heißt bezogen auf die Religion: nicht einfach die Existenz Gottes zu bestreiten, sondern zu fragen, warum die Menschen an ihn glauben. [2] Viele der so genannten Atheisten sind es nicht um der noch ausstehenden Verwirklichung der Vernunft willen, sondern gerade weil sie das Bestehende nicht mehr ändern wollen. *‚Gott, denn gibt's doch nicht'*, heißt umgekehrt: *‚Es gibt jetzt und immer nur das, was der Fall ist.'* Der Sieg, den der Positivismus davon getragen hat, ging auf Kosten der Idee des Besseren, die als „Mystizismus" und vermessener normativer Anspruch, als Moral letztlich, verunglimpft wird. Es mag angenehm sein, nicht religiösen Geboten gehorchen zu müssen und diese Behaglichkeit ist für sich genommen schon ein guter Grund, sich der Religion zu verweigern, aber die Kritik der Religion, die Marx schon einmal - wie sich mittlerweile herausgestellt hat, fälschlich - als abgeschlossen betrachtet hatte, geht darüber hinaus. Sie will die Basis des Glaubens, die Spaltung der Gattung, aus der Welt schaffen. Genau dies ist der Grund dafür, dass Marx im *Kapital* stets in die „Nebelregion der religiösen Welt" (MEW 23, S. 86) flüchten muss: das Kapital ist Gott, die Spaltung der Gattung in Allgemeines (Gott), Besonderes (Heiliger Geist) und Einzelheit (Christus). „Wer in diesem entsetzlichen Bild eines unschuldig Gemarterten nicht die Wahrheit der Geschichte sehen kann", schreibt Terry Eagleton in Bezug auf den Anblick des Gekreuzigten, der müsse wohl jenem Atheismus einer naiven Wissenschafts- und Fortschrittsgläubigkeit anhängen. [3]

Die bürgerliche Aufklärung, so wissen wir nicht nur von Adorno und Horkheimer, ist aus sich selbst heraus in ihr Gegenteil, die Barbarei, umgeschlagen. Dieses leidvoll durch die Erfahrung von Auschwitz gewonnene Urteil ist selbstverständlich kein Abschied von der Aufklärung, sondern der Schluss, dass die Aufklärung „ihr eigenes Schicksal" besiegelt, wenn sie nicht „die Reflexion auf dieses rückläufige Moment" in sich aufnimmt (Horkheimer/Adorno 1998, S. 3). Mit einem Satz: Solange die Aufklärung nicht vollendet ist, sondern auf der Stelle tritt, verliert sie kontinuierlich an Substanz und es ist immer wahrscheinlicher, dass sie wieder in Barbarei umschlägt. Nichts anderes ist mit Adornos kategorischem Imperativ gemeint. Das Problem der Religion scheint diesem Gedankengang irgendwie äußerlich zu sein, denn es stellt sich ja tatsächlich die Frage, was diese mit dem Nationalsozialismus, mit Auschwitz überhaupt zu tun haben soll. Der Antisemitismus der Nazis stand zwar in einer christlichen Tradition, aber ebenso richtig ist es, dass die Nazis ihre Judenfeindschaft nicht religiös begründe-

ten, sondern antikapitalistisch. Das christliche Abendland als Hort des Bösen, wie es von vielen antiwestlichen Linken dargestellt wird, gibt in der Reichhaltigkeit seiner Geschichte für viele höchst heterogene Entwicklungen Begründungen, die dann als „Vorläufer" relativ beliebig herausgepickt werden können - schließlich ist es unmittelbar einsichtig, dass das Christentum die politische und Geistesgeschichte Europas bis in seine kleinsten Glieder hinein geprägt hat und dass dieses Erbe aus allen Poren heraus quillt. Der Frage nach dem Wesen von



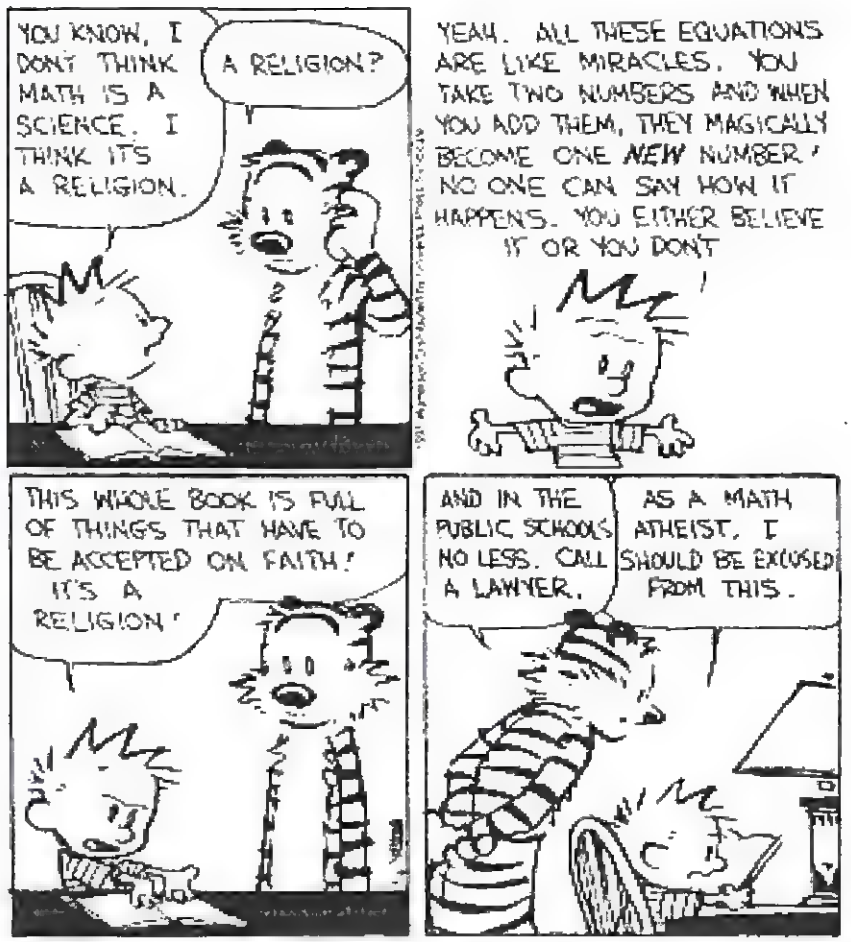
Historisch folgenreicher Irrtum: Marx als moderner Moses

Religion stellt sich jedoch kaum jemand. [4] Es kommt den meisten darauf an, dieses oder jenes Ereignis auf religiöse Ursprünge zurück zu führen, um es bloß dadurch zu diskreditieren. [5] Dass das Vorhandensein von Religion nicht nur ein subjektives, sondern auch ein objektives Bedürfnis ausdrückt, das nur durch einen voluntaristischen, aufs Ganze zielenden Akt, der sich Revolution nennt, aus der Welt zu schaffen ist, wird dagegen ignoriert. Nicht allein das Vorhandensein der christlichen und jüdischen Religion ist Indiz dafür, dass die Menschheit noch nicht versöhnt ist, dass sich das Individuum im Widerspruch zur Gattung befindet, sondern auch die heute viel stärker verbreiteten Ersatzreligionen, die sich in festen Glaubenssätzen (Esoterik, Antikommunismus, Antiimperialismus, Ökologismus etc.) äußern und jede für sich das Heilsversprechen der großen Religionen durch die Integration ins jeweilige Kollektiv und durch die Entfesselung von Ressentiments substituieren. Der Gedanke der Versöhnung, der im Christen- wie im Judentum eine so außerordentlich große Bedeutung einnimmt, verweist noch auf ein Unversöhntes, ihre säkularisierten Surrogate dagegen verewigen den schlechten Zustand der Welt. Zwar steht die Religion nicht nur für Trost und Hoffnung, sondern sie schreibt ebenfalls die bestehenden Herrschaftsverhältnisse fort, indem sie die wahre Versöhnung auf das Jenseits (Christentum) oder auf den messianischen Sankt Nimmerleinstag verschiebt (Judentum), jedenfalls aber hält Religion daran fest und gründet geradezu darauf, dass die Versöhnung noch nicht realisiert ist und dass sie sich auch nicht von allein einstellen wird, sondern dass es dafür des Handelns der Menschen bedarf. Ein Handeln, dass nicht theozentrisch, sondern in erster Linie auf das Wohl des Menschen ausgerichtet ist. [6]

Vor diesem Hintergrund erweist sich der Vorwurf der „Theologie" als Ausdruck einer unaufgeklärten Aufklärung, als erneute Hommage an die positive Wissenschaft, der man mit Gott und derlei Unfug gar nicht erst kommen brauche. Dass das Kapital aber tatsächlich die Stellung Gottes als sich selbst bewegende Bewegung, die alles in Gang hält und ihren Weltenplan gnadenlos vollstreckt, zugleich aber die Möglichkeit des Besseren einschließt und hervorbringt, eingenommen hat, das kann solche Wissenschaft niemals erkennen. Denn dazu bedürfte es der Erfahrung der Ohnmacht gegenüber dem scheinbaren Verhängnis, die in den Begriff des Kapitals selber aufgenommen werden müsste; das Eingeständnis, dass der Theoretiker nicht der über der Sache erhabene Meisterdenker ist, der alles Seiende munter - wie es ihm beliebt - rekonstruieren und in Abstraktionsebenen unterteilen kann und der deshalb mit der Wirklichkeit besser zurecht käme. Schon der Umstand, dass der Theoretiker sich genötigt sieht, mit der Erklärung des Elends als Akademiker sein Geld zu verdienen, ist Ausdruck dieses Elends selbst und verrät, dass er sein Feld doch nicht so erfolgreich bestellt wie er suggeriert.

II. Wissenschaft

Die vorherrschende Wissenschaft, die als säkularisierte Religion in den Köpfen der Menschen sich eingenistet hat und sich zugleich als den großen Antipoden des ‚Glaubens', als Wahrheit nämlich, aufspielt, reklamiert für sich „Wertfreiheit" (Max Weber) und Objektivität und lehnt es ab, zu sagen, was gut und was schlecht ist. Die Moral gilt ihr nicht als Problem, mit dem sie sich zu beschäftigen hätte und demzufolge ist ihr Wahrheit von der Vernunft getrennt. Mit der Vernunft lässt sich wissenschaftlich nicht arbeiten, weil man sie nicht zum Instrument degradieren kann - das, was nicht nur die Kritische Theorie „instrumentelle Vernunft" genannt hat, ist daher auch selbst gar nicht mehr vernünftig, d.h. autonom, sondern bloßes Anhängsel der Produktionsverhältnisse, geistiger Abdruck blinder Naturbeherrschung. Es ist gerade die Verdrängung ihres Ursprungs, die sich in der heute fast vollständigen Ignorierung der kritischen und dem Siegeszug der so genannten analytischen Philosophie äußert, die die Wissenschaft in eine ideologische Macht verwandelt, der Absolutheit zugesprochen wird. Eine Absolutheit, die sich - wie ich in der letzten *Prodomo* versucht habe zu zeigen - bei Ingo Elbe in der unreflektierten Anerkennung der Gültigkeit der formalen Logik zeigt. Aber damit bescheidet sich Elbes Wissenschaftsgläubigkeit nicht. Die Denunziation der von Joachim Bruhn angeführten „Evidenz der Vernunft" als „Diskurs der Unmittelbarkeit", d.h. die Absage an den kategorischen Imperativ von Marx (und auch von Adorno), zeigt an, dass es Elbe zumindest in seinen hier zur Debatte stehenden Texten nicht um die Abschaffung menschenunwürdiger Verhältnisse geht, sondern um wissenschaftlich abgesicherte Plausibilität. Bruhn hat deshalb höchst treffend seinem Artikel das Adorno-Zitat „Wahrheit ist



objektiv, nicht plausibel" vorangestellt, weil - was Elbe einfach nicht verstehen will - der kategorische Imperativ weder begründet werden kann, noch überhaupt begründet zu werden braucht. Da schellen bei einem Anhänger der Wissenschaft alle Alarmglocken, weil die ihr zugrunde liegende Illusion, alles habe seinen plausiblen Grund und das Ganze sei vernünftig, in Zweifel gezogen wird. Deshalb schallt Elbe den antideutschen Kommunismus „mystizistisch" [7] und „theologisch", weil er zu Recht vermutet, hier würden Prämissen eingeführt, die sich gar nicht überprüfen lassen. Bruhn schreibt, die ISF paraphrasierend, „der Materialismus sei unbewiesen vor dem Kommunismus und werde überflüssig durch ihn". Wenn man diese Behauptung als widersinnig beschreibt, so liegt man gar nicht falsch, nur gleicht der Sinn des Kapitals einem gordischen Knoten, der nur gewaltsam zu durchtrennen ist.

Elbe versucht das Kapital zu rekonstruieren, also gleichsam Gott zu denken, und es will ihm partout nicht einfallen, dass ihm das weder gelingen kann, weil es nun mal lediglich im Kopf des Theoretikers rekonstruierbar ist, nicht aber als gesellschaftliches Verhältnis, d.h. als Zwang und Herrschaft, noch dass diese abgezogene, ideelle Rekonstruktion irgendwie dazu beitragen würde, die Herrschaft des Kapitals zu stürzen. Das Bilderverbot soll die Menschen nicht von der Erkenntnis abhalten, sondern sie davor bewahren, Gott zu verdinglichen, ihn (oder vielmehr: es) zum Objekt zu machen. Daher kann es nicht darum gehen, die Arbeit am Begriff aufzugeben und sich dem begriffslosen Aktionismus hinzugeben, sondern - siehe oben - im Begriff selber die Ohnmacht mit zu reflektieren, der der Kritiker unterworfen ist.

III. Geschichte

Das tut Elbe so wenig wie er die Erfahrung von Geschichte zulässt. Elbe beharrt zu recht auf dem Vorrang des Logischen gegenüber dem Historischen im *Kapital*. Das heißt aber nicht, dass die Geschichte im *Kapital* völlig ausgeblendet wäre oder nur als gelegentliche Bebilderung dienen würde. Elbe aber ist bestrebt, Theorie rein zu betreiben und „alle störenden Zufälligkeiten", wie Engels das mal nannte (MEW 13, S. 474), beiseite zu lassen. Weil Marx das im *Kapital* angeblich genauso gemacht habe, fühlt sich Elbe zu seiner antihistorischen, gegenüber der Erfahrung abgedichteten Exegese legitimiert. Karl Marx - der für Elbe eine so große Autorität ist, dass er, geradezu der talmudischen Pilpulistik entgegengesetzt (die der Dialektik nahe steht), über all der philologischen Erbsenzählerei den Geist der Schrift zerstört - hat einmal vom „idealen Durchschnitt" gesprochen [8], deshalb säubert auch Elbe seine Rekonstruktion von solchen störenden Zufälligkeiten: „‚Entwicklung' der Formen gesellschaftlichen Reichtums (und Zwangs) bezeichnet nicht die Rekonstruktion ihrer geschichtlichen Entstehung, sondern die Erklärung einer Struktur gleichzeitig existierender und sich wechselseitig (voraus-)setzender Formen." (Elbe 2007, S. 12) So wenig behauptet werden soll, dass das *Kapital* historisch aufgebaut ist, so sehr ist doch der Begriff des Kapitals selbst historisch. Nicht nur, weil es historisch abschaffbar ist, sondern auch, weil die stetige Reproduktion des Kapitals dieses nicht unverändert lässt. Folgt man Elbes Darstellung, dann ist sich das Kapital seit 200 Jahren gleich geblieben, weder dessen Opfer, noch dessen Formveränderung tauchen bei ihm auf. Weder eine negative Aufhebung des Kapitalverhältnisses ist mit Elbes Theorie begreifbar, noch die Transformation etwa des liberalen in einen organisierten Kapitalismus (vgl. Jan Gerbers Ausführungen in diesem Heft, S. 51-58).

Zu allem Überfluss stellt sich Elbe auch noch dumm, wenn er auf die Anmerkung der Redaktion, dass sein Gewährsmann Albert für die Behauptung, Adorno sei ein „deutscher Ideologe" gewesen, ein Wehrmachtsleutnant war, nur antwortet, es sei ebenso unsinnig, Agnolis Staatskritik mit dem Hinweis erledigen zu wollen, dass dieser Mitglied in einem faschistischen Jugendverband war.

Dass es einen Unterschied macht, ob ein ehemaliger Nazi einen Holocaustüberlebenden der „deutschen Ideologie" bezichtigt und ihm damit implizit vorwirft, eine Mitschuld an seiner eigenen Verfolgung zu tragen, oder ob ein ehemaliger Faschist gegen den postfaschistischen Staat anschreibt, ist so unmittelbar einsichtig, dass sich wirklich die Frage stellt, ob Elbes Reaktion bloße Ignoranz ist oder ob seine Theorie sich schon soweit gegen die „störenden Zufälligkeiten" abgedichtet hat, dass er es einfach nicht mehr verstehen kann.

IV. Marxistische Ersatzreligion

Elbes ganze Konstruktion trägt, auch wenn ihm das sicher nicht gefallen wird, religiösen Charakter. [9] Er meint, seine „Rationalitätsstandards" nicht begründen zu müssen (Elbe 2007, FN 11) und versucht, seine Kontrahenten auf sein Begriffskorsett festzunageln. Wer sich dem widersetzt, wird als Ungläubiger, d.h. als Gläubiger denunziert. Den Mystizismus, den Marx abschaffen wollte, aber nicht in seiner Analyse, sondern in der Wirklichkeit, verdammt Elbe, weil er seinen eigenen Mystizismus, nämlich den des Kritischen Rationalismus, zu dem er sich mittlerweile recht offen bekennt, tangiert. [10] Der Vorwurf des Mystizismus erfolgt gerade deshalb mit solcher Heftigkeit, weil die eigene Religion, die Elbe wie jeder Gläubige als absolute Wahrheit versteht, sich durch die Behauptung einer realparadoxen Wirklichkeit (Marx: „sinnlich-übersinnliche Dinge", „automatisches Subjekt", „abstrakte Arbeit" etc.) herausgefordert sieht wie die katholische Kirche durch die Entdeckungen Galileis. [11] Die Religiosität, die Elbe der Kritischen Theorie vorwirft, ist dabei gar nicht abzustreiten; es hat tatsächlich etwas irrwitziges, verrücktes, immer noch auf der vernünftigen Umgestaltung der Welt zu beharren, auch wenn sich das Elbe, der ja selber Interesse an einer vernünftigen Einrichtung der Gesellschaft bekundet, nicht eingestehen will. Diese Verrücktheit ist in etwa so merkwürdig wie die der Juden, immer noch auf die Ankunft des Messias zu hoffen. Zugleich aber ist sie Ausdruck des intellektuellen Widerstandes, des Versuches, sich nicht dumm machen zu lassen. Wahnsinn und Vernunft liegen in Zeiten wie diesen eng beieinander. Ganz und gar unvernünftig aber ist es, wie Elbe die Unversöhnlichkeit der Religion durch den Glauben an den Buchstaben der heiligen Schrift zu ersetzen. Wenn er die Redaktion dafür tadelt, nicht alles, was Marx geschrieben habe, zu übernehmen, sondern nur das, was ihr in den Kram passt, dann klingt das nicht nur nach einem verstockten Marxologen, sondern ist tatsächlich ein Versuch, die Reinheit der Lehre zu erhalten. Es hat absolut nichts mit Beliebigkeit zu tun, Marx Fehler vorzuhalten, genauso wenig wie es darum gehen kann, den „eigentlichen Marx" aus dem Hut zu zaubern. Das Ziel ist klar: die Abschaffung des Kapitals. Elbe hat ein anderes: Er weiß sich mit dem reifen Marx im Bunde und hält dem frühen Marx vor, noch zu sehr dem „mystischen Hegel" angehangen zu haben. [12] Zu dieser Spaltung in den frühen und späten, den reifen Marx ist schon viel publiziert worden und Ingo Elbe kennt diese Bücher mit Sicherheit alle auswendig. Was er aber nicht begriffen hat, ist, dass Marx seine Waffen nur geschärft hat, dass das zu erlegende Ungeheuer, das zu erledigende Unwesen, stets das gleiche war - vor und nach der Herausgabe des *Kapital*. ■

Anmerkungen:

[1] Vgl. etwa in jüngerer Zeit Michel Onfray 2006.

[2] Vgl. dazu Fetscher 1965.

[3] Zitiert nach: *Der Spiegel* Nr. 22/2007, S. 66. Der Originaltext ist nachzulesen auf http://www.lrb.co.uk/v28/n20/ eagl01 _.html.

[4] Gerade Horkheimer hat das in seinen Spätschriften intensiv gemacht. Vgl. etwa seine Schriften *Theismus - Atheismus*, *Zum Begriff der Seele* oder *Religion und Philosophie*.

[5] Hier ist mit Religion nur das Christen- und Judentum gemeint, nicht etwa der Islam, der den Gedanken der Versöhnung völlig aus seinem Begriff verdrängt hat.

[6] Vgl. dazu für das Judentum insbesondere Maimon 1992, S. 22-29. Vgl. auch Scholem 1970, auch wenn dieser die Innerlichkeit des Christentums gegenüber den „guten Taten" meines Erachtens überbetont.

[7] Dass Marx von „nicht eingebildete[n], sondern prosaisch reelle[n] Mystifikation[en]" etwa der „tauschwertsetzenden Arbeit" spricht (MEW 13, S. 34), ignoriert Elbe, weil er solche Aussagen für sein Konzept der „Rekonstruktion" nicht gebrauchen kann. Ebenso wie die Tatsache, dass Marx in seinem Nachwort zur zweiten Auflage des Kapitals von 1873 davon gesprochen hat, dass er Hegels Dialektik habe „umstülpen" wollen, „um den rationellen Kern in der mystischen Hülle zu entdecken". Das bedeutet gerade nicht, dass es keine Mystifikationen gibt, sondern dass die Vernunft in einer Hülle gefangen gehalten ist, die sie immer nur in verkehrter Form erscheinen lässt: „In ihrer mystifizierten Form ward die Dialektik deutsche Mode, weil sie das Bestehende zu verklären schien. In ihrer rationellen Gestalt ist sie dem Bürgertum und seinen doktrinären Wortführern ein Ärgernis und ein Greuel, weil sie in dem positiven Verständnis des Bestehenden zugleich auch das Verständnis seiner Negation, seines notwendigen Unterganges einschließt, [...] ihrem Wesen nach kritisch und revolutionär ist." (MEW 23, S. 28).

[8] MEW 25, S. 839. Ein Zitat, das auch Michael Heinrich (2004, S. 29) in seiner gerade bei Antifas populären Einführung an prominenter Stelle bringt, um nicht von Auschwitz reden zu müssen. Er bringt das Zitat explizit gegen eine historisierende Lesart des *Kapital* in Anschlag. Dabei geht es in der betreffenden Stelle, die sich im Kapitel über die trinitarische Formel befindet, gerade darum, dass Geschichte sich als „blinde Notwendigkeit geltend" macht. Wenn Marx schreibt, er sehe von den konkreten Auswirkungen dieses blinden Wirkens ab, z.B. von der „Abwechslung von Prosperität und Krise", dann heißt das nicht, dass die Analyse unhistorisch ist, sondern dass die Geschichte selbst nur noch als

die Menschheit „willenlos beherrschende Naturgesetze" erscheint. Diese Willenlosigkeit der Menschen schlägt in Barbarei um, wenn sie nur noch als Funktionen des Kapitals darben und dessen grausames Telos sich zu Eigen machen. Davon will Heinrich nichts wissen, weshalb er in seinem Abriss über die Geschichte des Marxismus auch den Nationalsozialismus mit keinem Sterbenswörtchen erwähnt. Er hüpft vom Ende des Ersten Weltkrieges zur Studentenbewegung. Angeklatscht, offensichtlich als Absicherung gegenüber Vorwürfen der Verdrängung, wird dann ein Kapitel über Antisemitismus, welches all denen als korrekt erscheint, denen es nur um einprägsame Definitionen geht.

[9] Wie traditionell marxistisch letztlich Elbes Unterscheidung von Wissenschaft und Religion ist, wird deutlich, wenn man beispielsweise eine Publikation des Instituts für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED zur Hand nimmt. Dort heißt es in einer Vorbemerkung zu der Sammlung *Marx und Engels über Religion* (1976): „In diesen Arbeiten haben Marx und Engels den proletarischen Atheismus, der ein entscheidender Bestandteil unserer materialistischen Weltanschauung ist, dargelegt und theoretisch begründet. Sie weisen nach, daß Wissenschaft und religiöser Glaube miteinander unvereinbar sind, und beweisen den fortschrittshemmenden Charakter der religiösen wie jeder anderen idealistischen Weltanschauung." (S. 5)

[10] Jean Améry, der ja durchaus auch gewisse Affinitäten zu einer Spielart des Positivismus hatte, erkannte im Gegensatz zu Elbe das emanzipatorische Potenzial der Religion: „Die Zukunft gehört der christlich-atheistischen Zusammenarbeit an der Errichtung einer befriedeten Welt." (Améry 1980, S. 33) Das mag an dem ausgeprägt humanistischen Zug liegen, der in seinem Denken stets Priorität hatte.

[11] Im *Spiegel* Nr. 22/2007 findet sich auf den Seiten 62f eine ziemlich treffende Zusammenfassung dieses atheistischen Glaubens.

[12] Spiegelverkehrt dazu verhält sich der so genannte „unorthodoxe Marxismus" eines Karl Korsch (1972, S. 116), der gerade die Marxschen Frühschriften als den wahren Marx ausfindig gemacht zu haben meint. Immerhin beharrt Korsch aber darauf, dass auch der späte Marx sich nicht in Einzelwissenschaften untergliedern lasse (S. 98).

Literatur:

Améry, Jean, *Atheismus ohne Provokation*, in: Derselbe, *Widersprüche*, Frankfurt/M. u. a. 1980, S. 23-33.

Elbe, Ingo, *Marxismus-Mystizismus. Oder: die Verwandlung der Marxschen Theorie in deutsche Ideologie*, in: *Prodomo. Zeitschrift in eigener Sache* Nr. 5/2007, S. 11-18.

Engels, Friedrich, *Karl Marx, „Zur Kritik der Politischen Ökonomie"*, MEW 13, Berlin 1961, S. 468-477.

Fetscher, Iring, *Religionskritik*, in: derselbe, *Der Marxismus. Seine Geschichte in Dokumenten*, Bd. I: *Philosophie, Ideologie*, München 1965, S. 41-44.

Heinrich, Michael, *Kritik der politischen Ökonomie. Eine Einführung*, 2. Auflage, Stuttgart 2004.

Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED (Hg.), *Karl Marx und Friedrich Engels über Religion*, Berlin 1976.

Horkheimer, Max/Adorno, Theodor W., *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Frankfurt/M. 1998.

Korsch, Karl, *Marxismus und Philosophie*, Frankfurt/M. 1972.

Maimon, Mose ben, *Acht Kapitel. Eine Abhandlung zur jüdischen Ethik und Gotteserkenntnis*, 2. Auflage, Hamburg 1992.

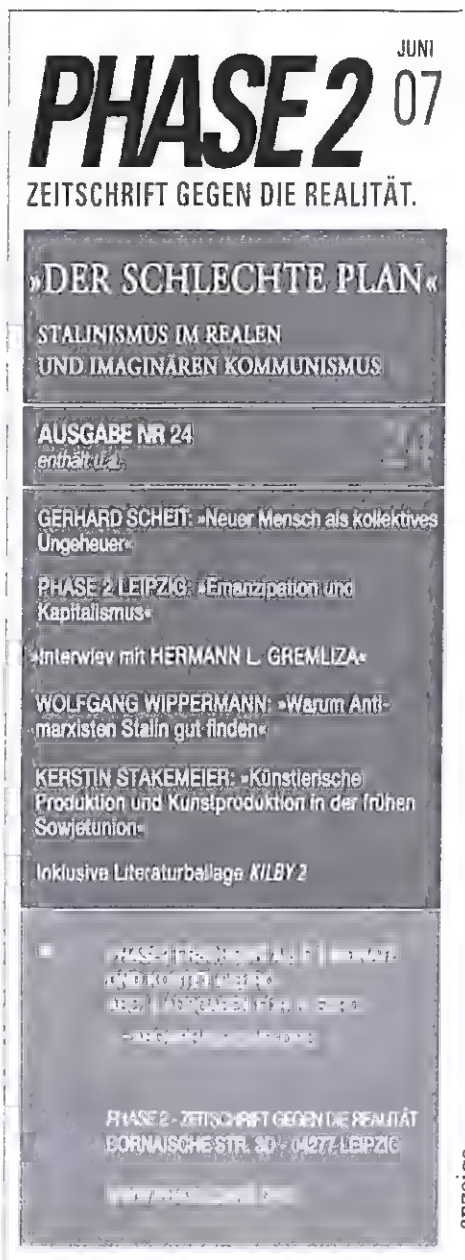
Marx, Karl, *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, in: MEW 13, Berlin 1961, S. 3-160.

Marx, Karl, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*, Bd. 1, MEW 23, Berlin 1969.

Marx, Karl, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*, Bd. 3, MEW 25, Berlin 1981.

Onfray, Michel, *Wir brauchen keinen Gott. Warum man jetzt Atheist sein muss*, München 2006.

Scholem, Gershom, *Zum Verständnis der messianischen Idee im Judentum. Mit einer Nachbemerkung: Aus einem Brief an einen protestantischen Theologen*, in: Derselbe, *Über einige Grundbegriffe des Judentums*, Frankfurt/M. 1970.



anzeige

Denken im Schatten der Selbsterhaltung

Zur Genesis der wissenschaftlichen Denkform

DIRK LEHMANN

In einem frühen Aufsatz aus dem Jahr 1937 versucht Max Horkheimer einen bestimmten Denktypus seinem Wesen nach zu charakterisieren. Angesichts der in Ingo Elbes Furor gegen vermeintliche Verdunkelungsgefahren und scheinbar regellose Kapriolen einer kritischen Theorie sichtbar werdenden Irritationen scheint es hilfreich, diesen erneut zu Rate zu ziehen. Horkheimer zufolge ist die traditionelle Theorie, die Elbe nonchalant den „wissenschaftlich etablierten Vernunfttypus" (Elbe 2007, S. 16) nennt und für sakrosankt erklärt, bestrebt das Vorgefundene - und diesem Denken gilt die Welt als unvermittelt gegeben, ja muss in ihrem Sosein hingenommen werden - möglichst vollständig zu beschreiben. Das passiv Empfangene soll kausal erklärt, das heißt auf bedingende Ursachen zurückgeführt werden. Konditionalsätze, so der frühe Horkheimer, werden auf eine Situa-tion angewandt. „Unter Voraussetzung der Umstände a b c d muß das Ergebnis q erwartet werden, fällt d weg, das Ergebnis r, tritt g hinzu, das Ergebnis s, und so fort. Solches Kalkulieren gehört zum logischen Gerüst der Historie wie der Naturwissenschaft. Es ist die Existenzweise von Theorie im traditionellen Sinn" (Horkheimer 1970, S. 17).

Aufgabe dieses traditionellen Denktypus' ist die Handhabung des jeweiligen Gegenstandsbereichs, gleichviel ob dieser nun die physische, die gesellschaftliche oder die menschliche Natur betrifft. Traditionelles Denken ist instrumentell; es muss daher sinnvoll erscheinen, Denken so weit zu entwickeln, bis es schließlich universell einsetzbar ist. Ziel ist ein „universale(s) System der Wissenschaft. Es ist nicht mehr auf ein besonderes Gebiet beschränkt, sondern umfasst *alle möglichen* Gegenstände" (ebd., S. 12; Hervorhebung DL). Ferner ist es Ideal traditioneller Theorie, „daß alle Teile durchgängig und widerspruchslos miteinander verknüpft sind [...]. Einstimmigkeit, welche Widerspruchslosigkeit einschließt, sowie das Fehlen überflüssiger, rein dogmatischer Bestandteile, die ohne Einfluß auf die beobachtbaren Erscheinungen sind" (ebd., S. 13f), gelten als unerlässliche Bedingung. Widerspruchslose, einstimmige Handhabung des Gegenstandsbereichs, Instrumentalität des Denkens und Verfügbarmachen der physischen, der sozialen und der menschlichen Natur sind wesentliche Charakteristika dieses traditionellen Typs. Horkheimer versucht also das traditionelle Denken in seiner Wirklichkeit zu begreifen. Er betrachtet es funktional, das heißt als Instrument der Reproduktion der menschlichen Existenz, jener vielleicht schnöde und nur wenig honorig erscheinenden ‚weltlichen Grundlage'.

Zugleich eignet aber dem traditionellen Denktypus dies ihm eigene Wesen zu verkennen. „Die traditionelle Vorstellung der Theorie ist aus dem wissenschaftlichen Betrieb abstrahiert, wie er sich innerhalb der Arbeitsteilung auf einer gegebenen Stufe vollzieht. Sie entspricht der Tätigkeit des Gelehrten, wie sie neben allen übrigen Tätigkeiten in der Gesellschaft verrichtet wird, ohne daß der Zusammenhang unmittelbar durchsichtig wird. In dieser Vorstellung erscheint daher nicht die reale gesellschaftliche Funktion der Wissenschaft, nicht was Theorie in der menschlichen Existenz, son-der nur, was sie in der abgelösten Sphäre bedeutet, worin sie unter den historischen Bedingungen erzeugt wird" (ebd., S. 19). Damit ist der blinde Fleck der traditionellen Wissenschaft benannt: traditionelle Theorie wähnt sich autonom, reflektiert gerade nicht (in einem zweiten Schritt) die sozio-genetische Bedingtheit ihrer eigenen Existenz. Gesellschaft erscheint ihr nicht als Totalität einander vermittelter Einzelsphären. Zugleich ist die Binnensicht des traditionellen Denkens ein nur zu realistisches Abbild ihrer Wirklichkeit. Bei Licht besehen zeigt es den zwiespältigen Charakter des gesellschaftlichen Ganzen. Die Individuen „erfahren [...], daß die Gesellschaft außermenschlichen Naturprozessen, bloßen Mechanismen zu vergleichen ist, weil die auf Kampf und Unterdrückung be-ruhenden Kulturformen keine Zeugnisse eines einheitlichen, selbstbewußten Willens sind; diese Welt ist nicht die ihre, sondern die des Kapitals" (ebd., S. 28).

Dieses Missverhältnis kann kritische Theorie sichtbar machen, denn sie sieht mehr als ihr traditionelles Pendant. Kritische Theorie zeigt, dass alle Kultur, und insofern auch das instrumentelle Denken, Produkt menschlicher Tätigkeit ist; sie macht dies als Wille und Vernunft erkennbar. Mit anderen Worten zeigt kritische Theorie, dass diese Welt eine menschliche ist; alles was ist, ist durch den tätigen Menschen geworden. Wirklichkeit muss als Resultat *„sinnlich*

menschliche[r] Tätig-keit, Praxis" (MEW 3, S. 5; Hervorhebung i. Orig.) gefasst werden. Traditionelle Theorie hinge-gen begreift nicht „die Bedeutung der ‚revolutionären', der ‚praktisch-kritischen' Tätigkeit" (ebd.).

Eben das genau wird vom ‚wissenschaftlich etablierten Vernunfttypus' nicht gesehen, ihm gilt „sowohl die Genesis der bestimmten Sachverhalte als auch die Verwendung der Begriffssysteme, in die man sie befaßt, somit seine Rolle in der Praxis, als äußerlich" (Horkheimer 1970, S. 29) [1]. Damit aber formuliert Horkheimer implizit die Aufgabe einer kritischen Theorie: sie hätte die Existenz und Konstitutionslogik der Kommunikationsmedien gerade nicht als gegeben hinzunehmen, sondern in Anlehnung an Marx' Programm der Feuerbachthesen eben diese „aus der Selbstzerrissenheit und [dem] Sichselbstwidersprechen [der] weltlichen Grundlage zu erklären" (MEW 3, S. 6) und ad hominem zurückzuführen.

Es ist eben dieser Gedanke, der den folgenden Zeilen zugrunde liegt: die These, die hier verfochten wird, lautet, dass der *etablierte* Vernunfttypus gerade keine eherne Notwendigkeit darstellt, sondern aus seiner Vermitteltheit heraus verstanden werden muss. Er stellt ein, wenngleich auch ‚ideelles Werkzeug' zur Bemächtigung der natürlichen, sozialen und menschlichen Umwelt dar. In ersten Ansätzen, die kaum den Anspruch auf Vollständigkeit erheben, soll hier versucht werden, ihn auf seine weltliche Grundlage zurückzuführen. In einer etwas abwegigen Vorrede soll zunächst auf die Grundlage des menschlichen Lebens überhaupt, das heißt die Auseinandersetzung des Menschen mit den Gegenständen der Natur, eingegangen werden. Ferner wird es dann um einige Reflexionen über darauf fußende kulturelle Formen gehen. In einem zweiten Schritt soll versucht werden eine kulturelle Form in ihrer Genese näher zu betrachten. Zur Rede stehen damit Formen des menschlichen Denkens - angefangen bei bruchstückhaften magischen Akten bis hin zu avancierten wissenschaftlichen Systemen.

Auf Abwegen. Einige Vorbemerkungen zu den Antinomien instrumenteller Praxis

Den ‚Standpunkt der wirklichen Geschichte' einzunehmen, bedeutet *zunächst* einmal sehr fundamental nach der Grundvoraussetzung der menschlichen Existenz, jener ‚weltlichen Grundlage' überhaupt zu fragen. Einen indirekten Hinweis gibt der Gründervater der modernen Sozialphilosophie, Jean Jacques Rousseau, der reichlich verklärt verkündet, dass „der *Wilde* in sich selbst [lebt], der *Mensch* in der Gesellschaft hingegen lebt immer außer sich und vermag nur in der Meinung der Anderen zu leben" (Rousseau 1981, S. 123; Hervorhebung DL). Die Unterscheidung zwischen dem Wilden und dem Menschen ist, was hier interessiert. Sie führt zu der Frage, worin die Differenz zwischen dem Wilden und dem Menschen zu sehen ist.

Auch wenn über die Frühzeit des Menschen nur Vermutungen angestellt werden können - in Adornos *Negativer Dialektik* heißt es: „mit Fakten ist die Kontroverse kaum zu schlichten; sie ver-lieren sich im Trüben der Frühgeschichte" (Adorno 1997, S. 315) - so lässt sich immerhin sagen, dass in den Anfängen kein zu großer Unterschied zwischen dem von Rousseau erwähnten, in sich selbst ruhenden Wilden, jenem Vorfahren des modernen Menschen, und höher entwickelten Säugetieren besteht. Das wilde Leben fristete man in Höhlen; Realität war, was von Naturromantikern bloß vorgestellt wird: man lebte für den Tag. Freilich mit einer ganz anderen Konsequenz, als die Naturfreunde glauben machen wollen. Gewissheit war, dass jeder Tag der letzte sein könnte. Der Wilde ging ganz auf in Natur, ja war kaum identifizierbarer Bestandteil. Adorno findet für diese vorgeschichtliche Epoche deutliche Worte: „Ungeschiedenheit ehe das Subjekt sich bildete, war der Schrecken des blinden Naturzusammenhangs" (Adorno 1970, S. 152) [2]. Der Wilde ist Beute von Natur. Die symbiotische Beziehung zwischen beiden ist durch die Erfahrung geprägt, Natur sei etwas Übermächtiges und Angsteinflößendes; sie ist in anderen Worten Feind des Wilden. Zugleich aber ist Natur auch seine Beute - in einem freilich recht animalischen Sinn. Jagen und Sammeln bestimmen die Sorge um Selbsterhaltung der menschlichen Vorfahren.

Erst im so genannten Neolithikum, also etwa in der Zeit des 9. Jahrtausends vor unserer Zeit, wurden aus den Jägern und Sammlern allmählich sesshafte und vorausschauend planende Menschen im strengeren Wortsinne, die systematisch-methodisch den Boden bewirtschafteten und Vieh domestizierten. Erst von dieser Zeit an kann recht eigentlich von der Erschließung der Welt das Wort sein, nämlich von jener „zweckmäßige[n] Tätigkeit zur Herstellung von Gebrauchswerten, Aneignung des Natürlichen für menschliche Bedürfnisse, *allgemeine[n]* Bedingung des Stoffwechsels des menschlichen Lebens und daher unabhängig von jeder Form dieses Lebens, vielmehr *allen* seinen Gesellschaftsformen gleich gemeinsam" (MEW 23, S. 198; Hervorhebung DL), die gemeinhin Arbeit genannt wird. In dieser Zeit wurde es möglich, ein Mehrprodukt zu erwirtschaften, das den täglichen Bedarf überschritt. Natur ist nun nicht länger der einzige Maßstab für die Existenz des Menschen, vielmehr prägt dieser jener nun seine Maßstäbe auf. Nach und nach wird Natur zu etwas Kultürlichem; zu recht spricht Marx vom „Werden der Natur für den Menschen" (MEW 40, S. 546) und weist damit auf ihren historischen Charakter hin.

Diese wenigen Hinweise mögen genügen, um auf das eigentliche Thema zu sprechen zu kommen. Das, was intendiert ist, ist nämlich weit weniger Wissenschaft über Natur, als vielmehr eine kriti-sche Theorie der Gesellschaft. Insofern ist mit dem „anthropologische[n] Tatbestand" (Gripp 1986, S. 89), den die Unterwerfung der Natur unter menschliche Zwecke darstellt, allein noch reichlich wenig gesagt. Wie für Marx, der vornehmlich auf die *allgemeine* Bedeutung des Stoffwechsels hingewiesen hatte, stellt auch für Adorno dieser Tatbestand lediglich den *Auftakt* für weitere Überlegungen dar. So heißt es auch in seiner

Idee der Naturgeschichte, dass Natur am ehesten mit dem „Begriff des Mythischen übersetzt werden kann. [...] Es ist damit gemeint, was von je da ist, was als schicksalhaft gefügtes, vorgegebenes Sein die menschliche Geschichte *trägt*, in ihr erscheint, was substantiell ist" (Adorno 1973, S. 345f; Hervorhebung DL). Dieser vermeintlich substanzielle Naturbegriff löst sich sukzessive auf, denn, wie bei Marx bereits notiert, Natur *trägt* Geschichte lediglich, stellt bloße *Voraussetzung* des Kulturlebens dar. Das, worum es letztlich geht, ist die *Art und Weise* von selbst erhaltender Welterschließung.

Die mit Freud so genannte ‚Lebensnot' und das Leiden [3] stellen die wesentlichen Beweggründe für eine Bewältigung der Reproduktion des Lebens dar. Aber: Naturbewältigung ist *nicht schon als solche* Wurzel aller „historischer Fatalität" (Adorno 1992, S. 65). Verhängnisvoll ist nicht Naturbeherrschung per se, sondern nur ihre verselbständigte, nicht weiter reflektierte Form, wie sie zunächst und zumeist statthat. Dem Zwang zur Naturbewältigung, vom Willen zur Selbsterhaltung diktiert, folgt demnach gerade *nicht* mit unerbittlicher Notwendigkeit der immergleiche Zwangscharakter ihrer Unterjochung. Diese in ihrer Wirklichkeit zu verstehen heißt nämlich, sie aus „dem Kampf der Menschen um die Bedingungen ihrer Reproduktion" (ebd., S. 63) heraus zu begreifen. Die Unmittelbarkeit der Reproduktion wird aufgehoben durch eine zwar konfliktuöse aber vermittelnde Auseinandersetzung der Menschen untereinander; eine Auseinandersetzung, um das ‚Wie' der Überlebenssorge. Das heißt, alle Anthropologie geht auf in Geschichte, in der Selbsterhaltung in je vermittelter Form wieder erscheint.

Die Pointe der Argumentation liegt vor allem darin, dass der *ökonomische Basiskonflikt* so tief angelegt werden kann, dass er als allgemein-gattungsgeschichtlicher erscheint. Das hat zur Folge, dass die Modi der Selbsterhaltung in die Sphäre des Widernatürlich-Zivilisatorisch-Kulturellen rücken. In diesem Sinne schließt Adorno an den Kulturbegriff Freuds an: „das Wort der ‚Kultur' [bezeichnet] die ganze Summe der Leistungen und Einrichtungen [...], in denen sich unser Leben von dem unserer tierischen Ahnen entfernt und die zwei Zwecken dienen: dem Schutz des Menschen gegen die Natur und der Regelung der Beziehungen der Menschen untereinander" (Freud 2004, S. 55f). Kultur, das sind demzufolge Rechtsformen genauso wie Eigentumsformen, Produktionsformen, Denkformen und so fort. Der „nationalökonomische Zustand" (MEW 40, S. 512) erscheint damit selbst als *Resultat* des erwähnten Kampfes um die Reproduktionsbedingungen, will sagen: als kulturelles Phänomen [4].

Vom Mythos zum Kater

Damit erhält die Kultur ein Element des Widerspruchs gegen die blinde Notwendigkeit: den Willen, sich selbst zu bestimmen aus Erkenntnis" (Adorno 1992, S. 63). Jenseits des Zwangs der ökonomischen Notwendigkeit existiert in der Kultur immer ein Ort der Kritik der Herrschafts- und Regierungsweisen - hieraus resultiert der grundsätzlich kontingente Charakter von Kultur. Gleichfalls ist zu folgern, dass Kultur in ihrem historischen Verlauf nicht im Sinne eines optimistischen Fortschrittsglaubens als Erfolgsgeschichte geschrieben werden kann. Das zu tun, hieße lediglich, ihr ein ihr äußerliches Bewegungsgesetz aufzunötigen; solche Rede ist mit der *Dialektik der Aufklärung* einzig als „Schrulle" (Horkheimer/Adorno 1995, S. 234) zu bezeichnen. Vielmehr ist der Kultur die Vorstellung vom Katastrophischen zutiefst immanent. Das ist jedoch nicht schlichtes Surrogat; ersetzt wird hier nicht einfach der Optimismus der Vorfahren durch einen wohlfeilen Pessimismus. Indes muss unterschieden werden zwischen einer Geschichte, die sich als Geschichte von Herrschaftsverhältnissen fortschreibt und die in nuce die gesamte bisherige Geschichte der Menschheit, vulgo „Vorgeschichte" (MEW 13, S. 9), betrifft, und einer Geschichte im emphatischen Sinn. Diese bezeichnet dann einen Zustand, in dem die Menschen sich ihrer selbst bewusst sind und vernünftig über Zwecke und Ziele entscheiden (vgl. Horkheimer 1970, S. 28).

Aller bisheriger ‚Fortschritt' ist insofern „Anpassung" (Horkheimer/ Adorno 1995, S. 64). Verbesserung kann lediglich in einem zynisch-realistischen Sinne Geltung beanspruchen, eben als verbesserte, optimierte Weise von Herrschaft. Das ist aber kaum als geistvoll-quientistisches Aperçu der Autoren der *Dialektik der Aufklärung* anzusehen, denn ein utopischer ‚Ort' jenseits schlechter Vergesellschaftung bleibt, wie gezeigt, stets identifizierbar: „In der Welt des gegenwärtigen unterdrückten Lebens ist Dekadenz, die diesem Leben, seiner Kultur, seiner Roheit und Erhabenheit die Gefolgschaft aufsagt, das Refugium des Besseren. Die ohnmächtig [...] von Geschichte beiseite ge-worfen und vernichtet werden, verkörpern negativ in der Negativität dieser

Kultur, was deren Diktat zu brechen und dem Grauen der Vorgeschichte sein Ende zu bereiten wie schwach auch immer verheißt" (Adorno 1992, S. 67). Es ist dies keiner dieser vermeintlich „regelmäßige[n] Ausblick[e] auf Versöhnung" (Wiggershaus 1993, S. 350), wie Rolf Wiggershaus verständnislos moniert, vielmehr legt doch die Passage Zeugnis davon ab, dass durch die Vorgeschichte hindurch die Perspektive ihrer Aufhebung immer schon durchscheint, die Welt nicht aufgeht in unmittelbarer und naturwissenschaftlich konstatierbarer Positivität.

Mit der Selbstbehauptung des Menschen wider die Natur ist der ‚Sündenfall' im eigentlichen Sinn in der Welt. Aber erst die *konsequente* Emanzipation aus der Naturverfallenheit setzt die Zivilisation auf eine verhängnisvolle Bahn. Die Distanzierung von Natur mündet *nicht* in einer Reflexion auf sich selbst, nicht in Aufklärung über Aufklärung, sondern bloß in immer besseren Formen der Unterdrückung. Nicht die Selbsterhaltung als solche ist die Wurzel des Elends der Welt. Der aufgeklärten Rationalität kritischer Theorie liegt vielmehr die feste Überzeugung zugrunde, „daß die Freiheit in der Gesellschaft vom aufklärenden Denken unabtrennbar ist" (Horkheimer/Adorno 1995, S. 3). Im Anschluss an diese Betrachtungen ist zu verfolgen, wie sich die heute geläufige Vorstellung von Vernunft herausbildet.

Antinomien instrumenteller Praxis

Im symbiotischen, vorichlichen Zeitalter war es dem Wilden schlechterdings nicht gegeben, im zerfließenden Wahrnehmungsstrom etwas als bleibend zu identifizieren. Gleich dem Tier suchte er die Nahrung und floh vor dem Feind. Natur wurde als amorph perzipiert; allein ein akzidenzielles Wiedererkennen war möglich. „Es ist kein *Wort* da, um im Fluß des Erscheinenden das Identische festzuhalten, im Wechsel der Exemplare dieselbe Gattung, in den veränderten Situationen dasselbe Ding. Wenngleich die Möglichkeit von Wiedererkennen nicht mangelt, ist Identifizierung aufs vital Vorgezeichnete beschränkt. Im Fluß findet sich nichts, das als bleibend bestimmt wäre, und doch bleibt alles ein und dasselbe, weil es kein festes Wissen ums Vergangene und keinen hellen Vorblick in die Zukunft gibt" (Adorno/Horkheimer 1995, S. 263; Hervorhebung DL).

Zur sinnlichen Erkenntnis ist der vorbegriffliche Wilde zwar in der Lage; sie bleibt aber auf das beschränkt, was zufällig begegnet; Planung und Methode scheinen nicht möglich zu sein. Erst das Identifizieren eines (Natur-)Gegenstands mit dem (instrumentellen) Begriff lässt den Menschen austreten aus dem obschon in sich ruhenden, aber dennoch ich- und geschichtslosen Zustand der Wildheit. In ihrer gemeinsam verfassten *Dialektik der Aufklärung* diskutieren die Autoren die *Genese* der instrumentellen Handhabe wider Natur vor allem hinsichtlich der Genese der ideellen Werkzeuge, d. i.: des begrifflichen Denkens. Selbsterhaltung, jene anthropologische Fundierung der Argumentation, die selbst *nicht* anthropologisch ist, Selbsterhaltung, wie sie zunächst und zumeist stattthat, ist der Schlüssel zum Verständnis der Antinomien dieses instrumentellen Handelns.

1 Um der natürlichen Welt des unbeherrschten Schreckens zumindest einen Teil ihrer Wirkungsmächtigkeit zu nehmen, erdachten die primitiven Menschen Handlungen, wie etwa die Anrufung oder Anbetung von etwas als ‚Mana', also als Ort einer geheimnisvollen Kraft, die Außergewöhnliches zu bewirken vermag. Solche Praxis sollte die Geschicke der Menschen günstig beeinflussen. Damit notwendig einher geht aber die *Spaltung* des nunmehr geheiligten Gegenstands: einmal erscheint der Gegenstand als dieser selbst; zudem erscheint er als Sitz, Repräsentant von etwas anderem: ‚Mana'. „Die Spaltung von Belebtem und Unbelebtem, die Besetzung bestimmter Orte mit Dämonen und Gottheiten, entspringt erst aus dem Präanimismus. *In ihm ist selbst die Trennung von Subjekt und Objekt schon angelegt.* Wenn der Baum nicht mehr bloß als Baum sondern als Zeugnis für ein anderes, als Sitz des Mana angesprochen wird, drückt die Sprache den Widerspruch aus, daß nämlich etwas es selber und zugleich etwas anderes als es selber sei, identisch und nicht identisch" (Horkheimer/Adorno 1995, S. 21; Hervorhebung DL). Die Anrufung von etwas als etwas anderes ist der erste Schritt hin zur „diskursiven Logik" (ebd., S. 16) - nota bene: der erste Schritt, noch nicht diese selbst; sie enthält im Kern bereits die Trennung von Subjekt und Objekt. Und, aus dieser Frühform, die selbst nur recht unscharf das erlaubt, was intendiert ist, sind die historisch folgenden zu begreifen. Es ist diese Form des Denkens, die analog zu Marx' Wertformanalyse vielleicht als *einfache, einzelne oder zufällige Denkform* begriffen werden kann. Wie bei Marx die einfache, einzelne oder zufällige Wertform bereits alle Eigentümlichkeiten des Geldes in sich birgt, ist das vorbegriffliche Denken sozusagen ein Denken avant la lettre.

Mit Adorno und Horkheimer kann diese Urform eines begrifflichen Handelns als mimetisches *Verhalten* bestimmt werden. Mimesis erscheint dabei aber wesentlich als instinktgeleiteter und insofern zufälliger Reflex. Intentional zwar gegen die Natur gerichtet, ist sie ihr aber nicht vollständig entgegen gesetzt. Mimetisches Verhalten richtet sich mit der Natur gegen diese. Sachlich richtiger müsste in dieser Hinsicht eher von Mimikry denn von Mimesis gesprochen werden. Mimikry meint schließlich einen instinktgeleiteten Reflex, ein Angleichen an Natur ob eines biologischen Reaktions*vermögens*.

2 Aus dem Reflex wird aber bald ein bewusstes Prinzip. Nunmehr absichtsvoll werden einstmals archaische Verhaltensformen in Handeln transformiert. Mimesis ist also nicht allein die instinktiv vollzogene Mimikry, sondern zugleich Ausdruck von Rationalität, d. h. die Urform einer rationalen Praxis. Schließlich bringt nur „die bewußt gehandhabte Anpassung an die Natur [...] diese auch unter die Gewalt des physisch Schwächeren" (ebd., S. 64). An anderer Stelle heißt es in der *Dialektik*: „Zivilisation hat anstelle der organischen Anschmiegung ans andere, anstelle des eigentlich mimetischen Verhaltens [i.e. Mimikry; DL], zu-

nächst in der magischen Phase, die organisierte Handhabung der Mimesis und schließlich, in der historischen, die rationale Praxis, die Arbeit, gesetzt" (ebd., S. 189). Mimesis im eigentlichen Wortsinne - als reflektiertes Potenzial und Gewahrung der eigenen Macht sich von Natur abzusondern - wäre auf Marx anspielend als die *totale oder entfaltete Denkform* zu beschreiben [5].

3 Wie näher erläutert, waren Mimikry und echte Mimesis von der Absicht getragen, „von den Menschen die Furcht zu nehmen und sie als Herren einzusetzen" (ebd., S. 9). Nur zu rudimentär aber ist dies Programm real erfüllt. Weit größeren Erfolg verspricht hingegen die mythologische Form des Denkens, die historisch den magischen Animismus verdrängt und den nächsten Schritt hin zum aufgeklärten Denken der Neuzeit darstellt. Im Anschluss an die oben vorgeschlagene Analogisierung zu Marx' Wertformanalyse, ließe sich vom hier zur Rede stehenden Mythos als einer *allgemeinen Denkform* sprechen.

Recht weit gefasst ist allerdings der Mythen-Begriff, der der *Dialektik* zugrunde liegt, was schließlich der Entschlüsselung der Genese der Sachverhalte und der Begriffssysteme, also dem Entwicklungsgang vom bildhaften Anpassen der Urmenschen auf der magischen Stufe bis hin zur systematisch begrifflichen Sprache nicht unbedingt zuträglich ist. Ungeachtet des etwas schillernden Mythosbegriffs der *Dialektik* soll unter Mythos hier eine Form der Erklärung von Welt verstanden werden. Er handelt von Ereignissen, aus denen heraus den Menschen Erklärungen angeboten werden, die ihr Leben „mit Sinn belegen" (Gripp 1986, S. 87). Der Mythos hat den Zweck, Zufälliges in Sinnfälliges zu verwandeln. Im weitesten Sinne ließe er sich als symbolisch geformter und systematischer Bericht begreifen. Ein solches Mythenverständnis, wie es auch Ernst Cassirer entwickelt (vgl. Cassirer 1969), ist mit dem der *Dialektik* noch recht gut vereinbar. „Der Mythos wollte berichten, nennen, den Ursprung sagen: damit aber darstellen, festhalten, erklären. Mit der Aufzeichnung und Sammlung der Mythen hat sich das verstärkt. Sie wurden früh aus dem Bericht zur Lehre. Jedes Ritual schließt eine Vorstellung des Geschehens wie des bestimmten Prozes-ses ein, der durch den Zauber beeinflußt werden soll. Dieses theoretische Element des Rituals hat sich in den frühesten Epen der Völker verselbständigt. Die Mythen, wie sie die Tragiker vorfanden, stehen schon im Zeichen jener Disziplin und Macht, die Bacon als das Ziel verherrlicht" (Horkheimer/Adorno 1995, S. 14).

Insofern weist der Mythos strukturelle Ähnlichkeit zum Denken insgesamt auf. Er versucht auf recht einfacher Ent-

Dialektiker der Aufklärung

wicklungsstufe das Naturgeschehen in sprachlicher Form zu benennen und zu erklären - mit anderen Worten: Naturgeschehen verfügbar zu machen. Dies ist seine Funktion, wie es Funktion des Denkens insgesamt ist. Freilich bleibt der Mythos eine Denkform im Aufbruch, bloßer Schritt hin zur ‚Entzauberung der Welt'. Denn die Vieldeutigkeit des mythologischen Berichts - die als sein Hauptmangel anzusehen ist - verhindert schließlich das definite Konsistentmachen von Welt. Aber der einmal eingeschlagene Weg ist nicht umzukehren. Die Mängel des Mythos werden nach und nach ausgemerzt. „Als Zeichen kommt das Wort an die Wissenschaft; als Ton, als Bild, als eigentliches Wort wird es unter die verschiedenen Künste aufgeteilt, ohne daß es sich durch deren Addition, durch Synästhesie oder Gesamtkunst je wieder herstellen ließe. Als Zeichen soll Sprache zur Kalkulation resignieren, um Natur zu erkennen, den Anspruch ablegen ihr ähnlich zu sein. Als Bild soll sie zum Abbild resignieren, um ganz Natur zu sein, den Anspruch ablegen sie zu erkennen" (Horkheimer/Adorno 1995, S. 24).

4 So wie der Mythos seinem Selbstverständnis nach gegen die Vorstellung einer Allbeseeltheit der Welt gerichtet ist, so bedingungslos richtet sich schließlich das ihm kulturgeschichtlich folgende wissenschaftliche Denken gegen seine Vorfahren - und setzt diese doch nur fort. Schwierig bleibt zu datieren, wann Wissenschaft im hier interessierenden Sinn sich herausgebildet hat. Freilich gilt es nicht, die These zu vertreten, ‚Wissenschaft' sei identisch mit dem Denken der historischen Aufklärung. Auch in ihrer *Dialektik* terminieren Adorno und Horkheimer die Anfänge weit früher. Als Symptom der Herausbildung der ‚Wissenschaft' als Denkform ist die Ablösung der begrifflichen Sprache von der symbolisch-bildhaften Metaphorik und der Vieldeutigkeit des Mythos zu werten. Damit aber fallen bereits die Erklärungsversuche der Vorsokratiker unter das Verdikt der Wissenschaft. Der Tendenz nach ist wissenschaftliches Denken also bereits in der Antike zu beobachten. Schon hier ist eine gewisse „Ruhe des Denkens" (Lothar Zahl) zu konstatieren, die es erlaubt, die Mannigfaltigkeit der Erscheinungen in eine distinkte Ordnung zu bringen.

Das Ordnung stiftende Instrument ist die formale Logik, wie sie von Aristoteles begründet wurde. Sie ist die methodologische Grundlage der Vereinheitlichung. „Die formale Logik war die große Schule der Vereinheitlichung. Sie bot den Aufklärern das Schema der Berechenbarkeit der Welt. Die mythologisierende Gleichsetzung der Ideen mit den Zahlen in Platons letzten Schriften spricht die Sehnsucht aller Entmythologisierer aus: die Zahl wurde zum Kanon der Aufklärung. Dieselben Gleichungen beherrschen die bürgerliche Gerechtigkeit und den Warentausch" (Horkheimer/Adorno 1995, S. 13). Von den antiken Denkern zum bürgerlichen Warentausch ist es freilich ein weiter Weg. Gripp zufolge schließt kulturgeschichtlich an das mythologische Denken zu-

nächst das metaphysische an. Dies wird abgelöst vom aufgeklärten (vgl. Gripp 1986, S. 88). Ebenso wenig wie in der *Dialektik der Aufklärung* die Zusammenhänge von Mimikry, Mimesis und Mythos entwickelt werden, werden in dem Epoche machenden Werk die Zusammenhänge von Mythos, Metaphysik und Aufklärung entwickelt. Vielmehr ist hier eine reichlich „rasante Genealogie" (Garcia Düttmann 2004, S. 30) am Werk, die lediglich eine Dominanz des Äquivalents konstatiert. Eine zusammenhängende Darstellung bleibt bisweilen Desiderat. Über die einzelnen Etappen dieser Genealogie lässt sich aber ein gleich bleibendes Ziel benennen: die Vereindeutigung und Vereinheitlichung der Welt, ihre Entzauberung.

Der Mythos zielte noch auf die Vielfalt des konkreten Gegenstands. Ganz anders hingegen die strenge Logik des begrifflichen Denkens. Es zielt auf Bleibendes, auf eine allgemeine Form, in der alles Konkrete aufgeht und die jeden Widerspruch ausschließt. Drastisch werden die Folgen dieses Identifizierungsvorgangs in der *Dialektik der Aufklärung* geschildert: „Die Abstraktion, das Werkzeug der Aufklärung, verhält sich zu ihren Objekten wie das Schicksal, dessen Begriff sie ausmerzt: als *Liquidation*" (Horkheimer/Adorno 1995, S. 19; Hervorhebung DL).

Schluss

In seinem Spätwerk widmet sich Adorno weit ausführlicher den Antinomien des begrifflichen Denkens als dies noch in der *Dialektik der Aufklärung* geschieht. So heißt es in der *Negativen Dialektik*, dass es für den Begriff charakteristisch ist, sich „auf nichtbegriffliches zu beziehen - so wie schließlich nach traditioneller Erkenntnistheorie jede Definition von Begriffen nichtbegrifflicher, deiktischer Momente bedarf -, wie konträr, als abstrakte Einheit der unter ihn befaßten Onta vom Ontischen sich zu entfernen" (Adorno 1997, S. 24). Das Besondere kann nur durch die formale Allgemeinheit des Begriffs gedacht werden. Einerseits bezieht sich der Begriff damit auf den Einzelfall, der in ihm aufgehoben ist. Andererseits aber bedeutet ein Allgemeines das Besondere. Damit aber wird der Begriff zum Problem, denn dort, wo er recht eigentlich die qualitativen Unterschiede zu benennen sucht, muss er ob seiner inneren Funktionsweise genau daran scheitern. Der logisch verfasste Begriff nivelliert die qualitativen Entitäten, sie werden zum bloßen Exemplar degradiert. „Die bürgerliche Gesellschaft ist beherrscht vom Äquivalent. Sie macht Ungleichnamiges komparabel, indem sie es auf abstrakte Größen reduziert. Der Aufklärung wird zum Schein, was in Zahlen, zuletzt in der Eins, nicht aufgeht; der moderne Positivismus verweist es in die Dichtung. Einheit bleibt die Losung von Parmenides bis auf Russell. Beharrt wird auf der Zerstörung von Göttern und Qualitäten" (Horkheimer/Adorno 1995, S. 13f). In diesem Sinn wäre das begriffliche Denken die *Geldform* des Denkens; die Logik ist, wie es bei Marx heißt, das Geld des Geistes (vgl. MEW 40, S. 571).

Das betrifft nicht eine je besondere Art und Weise der begrifflichen Sprache oder gar ihrer missbräuchlichen Verwendung. So ist nicht etwa das Englische herrschaftlicher verfasst als das Deutsche, das Französische nicht liebevoller als das Spanische etc. Vielmehr ist dies herrschaftliche Moment der abstraktifizierenden Sprache in toto immanent. Adorno hierzu in der *Negativen Dialektik*: „Der Schein von Identität wohnt jedoch dem Denken selber *seiner puren Form nach inne*. Denken heißt identifizieren. Befriedigt schiebt begriffliche Ordnung sich vor das, was sie begreifen will" (Adorno 1997, S. 17; Hervorhebung DL). Verdinglichung durch den logischen Beg-riff, die „Ersetzung des Qualitativen durch das Quantitative, des Konkreten durch das Abstrakte" (Goldmann 1966, S. 104), dies ist der antinomische Charakter des diskursiv-logischen Denkens ins-gesamt, wie es im Schatten der Selbsterhaltung steht.

Der sprachliche Versuch logisch schließender Identifikation bleibt also in letzter Instanz ungenügend, kann nie die Fülle des Qualitativen beschreiben. Als schier uneinholbar muss die Vielfalt des Lebens für die logische Form gelten. Diese vielleicht etwas vitalistisch und melancholisch anmutenden Zeilen münden aber nicht in einer romantischen Flucht in den Unsagbarkeitstopos. Denn es gilt mit Adorno festzuhalten, dass Aufklärung mehr ist als Aufklärung. „Aufklärung der identitäts-logischen Vernunft über ihren eignen Herrschaftscharakter" (Horkheimer/Adorno 1995, S. 75) ist mit den Mitteln der Sprache möglich. ist es doch gerade die Bewusstlosigkeit der identifizierenden Rede, welcher der deformierende Charakter innewohnt. Der Vorwurf, der also aus den Einsichten kritischer Theorie erwächst, ist der, dass alle Deformation kaum je reflektiert wurde. Unwidersprochen bleibt der evolutionäre Vorteil des begrifflichen Denkens. Das Problem der Liquidation des-sen, was nicht im Begriff aufgeht, wird aber gemeinhin vom traditionellen Denken eskamotiert. Und dennoch: Das begriffliche Denken bleibt ein notwendiger Schritt, ja ist conditio sine qua non aller Emanzipation aus dem blinden Naturzusammenhang. Die Crux aber ist: Denken wähnt sich im Besitz der ganzen Wahrheit, selbstzufrieden und unreflektiert wird die begriffliche Erschließung von Welt hypostasiert. Die Antinomien des ‚wissenschaftlich etablierten Vernunftstypus' sind aber, anders als Ingo Elbe meint, nicht fortzuzaubern oder gar zu überhöhen, sondern in den Begriffen der Regression, der Repression und des Unglücks kritisch zu reflektieren. Es gilt die Geschichte von Glanz *und* Elend der Entzauberung der Welt zu schreiben; mit dem Begriff gegen den Begriff. ■

Anmerkungen:

[1] Traditionelle Theorie hat demnach niemals auch nur die Frage gestellt, „warum dieser Inhalt jene Form annimmt" (MEW 23, S. 31).

[2] Ergänzend heißt es in der *Negativen Dialektik*, dass mit „der heraufziehenden Katastrophe [...] die Vermutung einer irrationalen Katastrophe in den Anfängen" (Adorno 1997, S. 317) korrespondiert.

[3] Über die Lebensnot ist bei Freud zu erfahren, dass das „Motiv der menschlichen Gesellschaft im letzten Grunde ein

ökonomisches [ist]: da sie nicht genug Lebensmittel hat, um ihre Mitglieder ohne deren Arbeit zu versorgen, muß sie die Anzahl ihrer Mitglieder beschränken und ihre Energien von der Sexualbetätigung weg auf die Arbeit lenken. Also ewige, urzeitliche, bis auf die heutige Gegenwart fortgesetzte Lebensnot" (Freud 1926, S. 322). In seinem *Unbehagen in der Kultur* heißt es zum Leiden, es drohe von drei Seiten: „vom eigenen Körper her, der, zu Verfall und Auflösung bestimmt, sogar Angst und Schmerz als Warnungssignale nicht entbehren kann, von der Außenwelt, die mit übermächtigen, unerbitterlichen, zerstörenden Kräften gegen uns wirken kann, und endlich aus den Beziehungen zu anderen Menschen" (Freud 2004, S. 43).

[4] Darauf hat auch der junge Horkheimer hingewiesen: er begreift die jeweilige Kulturform als Ergebnis von „Kampf und Unterdrückung" (Horkheimer 1970, S. 28).

[5] Aus der Überwindung des instinktiv-mimetischen Verhaltens konstituiert sich sukzessive das neuzeitliche Subjekt. Geboren aus dem Zwang, sich gegen die Natur behaupten zu müssen, ist das Subjekt selbst aber bloßes Mittel zur Selbsterhaltung. Das ‚Erwachen des Subjekts' Mensch ist damit ex ante mit einer schweren Hypothek belastet. Rationale Praxis verstößt gegen das, was nicht zuletzt historische Aufklärung zum Prinzip erhoben hat und doch selbst nicht einzuhalten vermag: „Handle so, daß du die Menschheit, sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden anderen, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst", so Immanuel Kants Erweiterung seines kategorischen Imperativs in der *Grundlegung der Metaphysik der Sitten* (S. 61).

Literatur:

Adorno, Theodor W., *Zu Subjekt und Objekt*, in: Ders., *Stichworte. Kritische Modelle*, Frankfurt/M. 1970, S. 151-168.

Adorno, Theodor W., *Die Idee der Naturgeschichte*, in: Ders., *Philosophische Frühschriften*, Gesammelte Schriften, Bd. 1, Frankfurt/M. 1973, S. 245-365.

Adorno, Theodor W., *Spengler nach dem Untergang*, in: Ders., *Prismen. Kulturkritik und Gesellschaft*, Frankfurt/M. 1992, S. 43-67.

Adorno, Theodor W., *Negative Dialektik*, Frankfurt/M. 1997.

Cassirer, Ernst, *Philosophie der symbolischen Formen. Zweiter Teil. Das mythische Denken*, Darmstadt 1969.

Elbe, Ingo, *Marxismus-Mystizismus. Oder: die Verwandlung der Marxschen Theorie in deutsche Ideologie*, in: *Prodomo. Zeitschrift in eigener Sache*, Nr. 5/2007, S. 11-18.

Freud, Sigmund, *Das Unbehagen in der Kultur. Und andere kulturtheoretische Schriften*. Frankfurt/M. 2004, S. 29-108.

Freud, Sigmund, *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, Leipzig - Wien - Zürich 1926.

Garcia Düttmann, Alexander, *So ist es. Ein philosophischer Kommentar zu Adornos „Minima Moralia"*, Frankfurt/M. 2004.

Goldmann, Lucien, *Die Verdinglichung*, in: Ders., *Dialektische Untersuchungen*, Neuwied am Rhein/Berlin 1966.

Gripp, Helga, *Theodor W. Adorno, Erkenntnisdimensionen negativer Dialektik*, Paderborn 1986.

Horkheimer, Max, *Traditionelle und kritische Theorie*, in: Ders., *Traditionelle und Kritische Theorie. Vier Aufsätze*, Frankfurt/M. 1970, S. 12-56.

Horkheimer, Max/Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Frankfurt/M. 1995.

Kant, Immanuel, *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, Frankfurt/M. 1995.

Marx, Karl, *Thesen über Feuerbach*, in: MEW 3, Berlin 1959, S. 5-7.

Marx, Karl, *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, in: MEW 13, Berlin 1961, S. 3-160.

Marx, Karl, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, in: MEW 40, Berlin, S. 467-588.

Rousseau, Jean Jacques, *Abhandlung über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit der Menschen*, in: Ders., *Sozialphilosophische und politische Schriften*, München 1981.

Wiggershaus, Rolf, *Die Frankfurter Schule. Geschichte. Theoretische Entwicklung. Politische Bedeutung*, München 1993.

anzeige

Staat, Markt, Gesellschaft

Kurze Geschichte einer Ménage à trois

JAN GERBER

1.

Die Marxschen Untersuchungen über das Kapital sind bekanntlich unvollendet. Das Manuskript des dritten Bandes des *Kapitals* bricht im zweiundfünfzigsten Kapitel mit dem Titel „Die Klassen" nach wenigen Zeilen unvermittelt ab. Weniger bekannt ist die Tatsache, dass auch das *Kapital* Teil einer größeren, unvollendeten Untersuchung über das System der bürgerlichen Ökonomie ist. 1858 sprach Marx von sechs geplanten Büchern: über das Kapital, das Grundeigentum, die Lohnarbeit, den Staat, den auswärtigen Handel und den Weltmarkt. (Vgl. Müller 1978, S. 148ff)

Aus der Stellung des Staates in diesem Vorhaben - Rang vier - lassen sich Rückschlüsse auf die Bedeutung ziehen, die ihm der Marx dieser Zeit beimaß: Er ist so bedeutend, dass er auf jeden Fall in die Untersuchung einbezogen werden muss - immerhin ist es der Staat, der, wie Gerhard Scheit in Anlehnung an Marx schreibt, „dem Warenhüter die Form garantiert, worin er sich von der Ware trennen kann, ohne ihren Wert zu verlieren" (Scheit 2004, S. 46). Aber er ist nicht so bedeutend, dass er dabei auf den Plätzen eins bis drei rangiert. Im *Kommunistischen Manifest* von 1848 fiel Marx und Engels zum Staat dementsprechend lediglich die lapidare Feststellung ein: Der Staat ist „nur ein Ausschuss, der die gemeinschaftlichen Geschäfte der ganzen Bourgeoisieklasse verwaltet" (Marx/Engels 1989, S. 14). Eine ähnliche Aussage findet sich auch in der *Deutschen Ideologie*: „Durch die Emanzipation des Privateigentums vom Gemeinwesen ist der Staat zu einer besonderen Existenz neben und außer der bürgerlichen Gesellschaft geworden; er ist aber weiter nichts als die Form der Organisation, welche sich die Bourgeoisie sowohl nach außen als nach innen hin zur gegenseitigen Garantie ihres Eigentums und ihrer Interessen notwendig gibt." (MEW 3, S. 62) Die „Selbstständigkeit des Staats", wie sie im späten Feudalismus überall zu beobachten war, so Marx und Engels 1845/46, komme nur noch in den Ländern vor, in denen sich die Stände noch nicht vollständig in Klassen verwandelt haben und es kein Teil der Bevölkerung zur Herrschaft über die anderen bringen kann (ebd.) Zum Beispiel in Deutschland. Hier setzte sich die Tradition merkantilistischer Wirtschaftspolitik auch über den Beginn der liberalen Ära hinweg fort [1]. Der Staat bemühte sich auch weiterhin um die Steuerung der wirtschaftlichen Entwicklung. Er hielt das Eigentum im Verkehrswesen, im Bergbau und der Salzgewinnung. Und neben dem aufkommenden Liberalismus behauptete sich eine „organische" Staats- und Wirtschaftslehre, die auf „deutsche Eigenart" bedacht war und in Fichtes *geschlossenem Handelsstaat* von 1800, Adam Heinrich Müllers Schriften oder Friedrich Lists *nationalem System der politischen Ökonomie* von 1841 ihren Ausdruck fand. Den meisten deutschen Nationalökonomen, so Hans Jaeger, schien auch zum Beginn der liberalen Epoche „ein System angezeigt, das Freihandel im Innern mit Schutzzöllen gegenüber dem Ausland verband" (Jaeger 1988, S. 67).

In ihrem - wenn auch nicht ganz ungebrochenen - Zukunfts- und Fortschrittsoptimismus hielten Marx und Engels diese deutschen Besonderheiten für eine Art Atavismus, für ein Relikt vergangener Zeiten, das im Zuge der kapitalistischen Entwicklung allmählich von selbst verschwinde. Der Weltmarkt, so begeisterten sich die beiden im *Kommunistischen Manifest*, gestalte „die Produktion und Konsumtion aller Länder kosmopolitisch" und entziehe der Industrie „den nationalen Boden" (Marx/Engels 1989, S. 16f). Die „nationale Einseitigkeit und Beschränktheit" und die „nationalen Absonderungen und Gegensätze der Völker", „verschwinden mehr und mehr schon mit der Entwicklung der Bourgeoisie, mit der Handelsfreiheit, der Gleichförmigkeit der industriellen Produktion und der ihr entsprechenden Lebensverhältnisse". (Ebd., S. 17, 45f)

2.

Tatsächlich wurde das *Kommunistische Manifest*, das sich streckenweise wie ein affirmativ gewendeter Bericht einer No-global-Gruppe liest, in einer Zeit geschrieben, in der die gerade entstandenen Nationalstaaten schon wieder obsolet zu werden schienen. Das Proletariat begann, sich über Grenzen hinweg zu organisieren, und seine fortschrittlichsten Teile hatten mit dem Vaterland nichts am Hut. Zur Erinnerung: Die schlesischen Weber, die sich 1844 erhoben, wollten kein „anderes Deutschland" wie die KPD in der Emigration, sie wollten kein „gutes Deutschland" wie Brecht in seiner *Kinderhymne*, und sie wollten kein „sozialistisches Deutschland" wie der Nationalrevolutionär Rudi Dutschke,

sondern sie wollten gar keins. Sie wollten, wie es in Heines berühmtem *Weberlied* heißt, Deutschland das Leichentuch weben.

Auch in anderen Bereichen schienen die gerade geschaffenen neuen Grenzen keine große Bedeutung mehr zu haben: Die Migration nahm Ausmaße an, die an heutige Verhältnisse erinnert; Jahr für Jahr überquerten tausende italienische Saisonarbeiter, die so genannten *golondrinas* (deutsch: Schwalben), den Atlantik, um in Argentinien die Weizenernte einzubringen und danach wieder nach Hause zu fahren (vgl. Hobsbawm 1989, S. 71); und kurz vor dem Ersten Weltkrieg hatte auch der internationale Handel ähnliche Ausmaße angenommen wie heute. (Heinrich 2001)

Die Formel vom Nachtwächterstaat, mit der diese Entwicklung für den nationalstaatlichen Rahmen beschrieben werden sollte, war dabei zwar immer Lüge. Mit ihr sollte einerseits verschleiert werden, dass der Staat der „Staat des Kapitals" war. Andererseits sollte kaschiert werden, dass der Nachtwächter der Bourgeoisie, wie Johannes Agnoli das einmal irgendwo erklärt hat, der „Tagespolizist fürs Proletariat" war. (Die schlesischen Weber wurden bekanntlich genauso wie die Aufständischen der Pariser Kommune zusammengeschossen oder „kartuschiert", wie man das damals nannte.) Nichtsdestotrotz konnte die Rede vom Nachtwächterstaat einen gewissen Wahrheitsgehalt für sich beanspruchen. Denn: Der Souverän kümmerte sich „über den Schutz des Eigentums hinaus nur wenig um die Wirtschaft" (Scheit 2001, S. 16). Staat und Kapital, Staat und Gesellschaft waren getrennte Sphären. Polizei, Gericht und Administration waren, wie Marx ausführt, „Abgeordnete des Staats, um den Staat gegen die bürgerliche Gesellschaft zu verwalten" (zitiert nach: Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus, S. 384). Oder mit den Worten Eric Hobsbawms: „Der Liberalismus war der Anarchismus des Bürgertums, und ganz wie im revolutionären Anarchismus hatte der Staat in ihm keinen Platz". (Hobsbawm 1989, S. 59)

3.

In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts hatte sich also ein Großteil dessen bestätigt, was Marx und Engels freudig vorausgesagt hatten - und den heutigen *no globals* noch immer den Angstschweiß auf die Stirn treibt. 1. Die nationalen Grenzen hatten an Bedeutung verloren. 2. Der Staat hatte sich aus dem Wirtschaftsleben zurückgezogen. 3. Die Bourgeoisie hatte durch „ihre Exploitation des Weltmarkts" die „Produktion und Konsumtion aller Länder kosmopolitisch gestaltet" (Marx/Engels 1989, S. 16). Darüber hinaus wurde der Optimismus, den das liberale Bürgertum bis dahin an den Tag gelegt hatte, von einer Katerstimmung abgelöst. In den 1870er Jahren begann das erste Mal einer der vielen Zeitabschnitte, die von den Zeitgenossen und später von den Historikern als *Great Depression* bezeichnet wurden. In Deutschland sprach man von der Gründerkrise; D.A. Wells konstatierte 1883 weltweit eine „beispiellose Störung und Depression des Handels"; und Alfred Marshall, der kommende Guru der Wirtschaftswissenschaften, sprach 1888 von einer anhaltenden „Depression der Preise, eine[r] Depression der Zinsen und eine[r] Depression der Gewinne". (Vgl. Hobsbawm 1989, S. 53, 51, 53) Es zeichnete sich also das ab, was die meisten Marxisten in aufgeregte Spannung versetzt: die große Krise. Die Produktivkräfte waren, wie Heinz Langerhans später formulierte, nicht mehr mit dem liberalen System des Konkurrenzkapitalismus kompatibel. (Langerhans 2004b, S. 26) In dieser Situation bekamen die Alphatiere der Zweiten Internationale - also: Karl Kautsky und Co. -, vorgeführt, dass der historische Materialismus nichts mit der Vorsehung oder der Evolution zu tun hat; ihnen wurde verdeutlicht, dass die Verhältnisse immer noch von den Menschen abgeschafft werden müssen. Das Proletariat, das diesen Job nach der Marxschen Herleitung im Auftrag der Menschheit erledigen sollte, hatte dummerweise keine große Lust auf seine historische Mission. Anstatt die Verhältnisse zum Tanzen zu bringen, schmückten die deutschen Arbeiter ihre Wohnzimmer mit Bildern des „Arbeiterführers" August Bebel, die sie einträchtig neben das Foto des Kaisers hängten; und russische Arbeiter gingen 1905 mit Bildern von Väterchen Zar auf die Straße, um für bessere Lebensbedingungen zu demonstrieren - und wurden dabei zusammengeschossen.

An Stelle des Proletariats, das den Kapitalismus abschaffen sollte, trat der Staat auf den Plan und schaffte den Liberalismus ab. Unter den Bedingungen des Hochkapitalismus schienen die Experten das Wirtschaftssystem nach dem Vorbild des Merkantilismus reformieren zu wollen. Fast alle nennenswerten Staaten näherten sich - wenn auch in unterschiedlichem Maß - nahezu instinktiv einem Zusammenspiel von Staat und Kapital an, das in Deutschland zwar zurückgedrängt, aber auch in der liberalen Ära nie wirklich verschwunden war. Die unternehmerischen Aktivitäten des Staates nahmen zu, die Staatsausgaben stiegen, und angefangen mit Deutschland und Italien wurden Schutzzölle seit Ende der 1870er Jahre zu einem festen Bestandteil der internationalen Wirtschaftspolitik. Die einzige Ausnahme war Großbritannien.

Neben dieser zunächst nur allmählichen Veränderung des Verhältnisses von Staat und Kapital wandelte sich auch die Struktur der Unternehmen. Das Stichwort lautet „Monopolisierung". In den Vereinigten Staaten bildeten sich Trusts heraus, in Deutschland entstanden, teilweise unter direkter Einwirkung des Staates, die bekannten Syndikate und Kartelle. Rudolf Hilferding, der Erfinder des Begriffs „Finanzkapital", hat diese doppelte Strukturveränderung - Staatseingriffe und wirtschaftliche Konzentrationsprozesse - auf die halbwegs brauchbare Formel „organisierter Kapitalismus" gebracht (Hilferding 1947). Die „unsichtbare Hand" des freien Marktes, von der Adam Smith spricht, wurde also, wie Hobsbawm bemerkt, nach und nach durch die „sichtbare Hand" des Staates und der modernen Konzernorganisation ersetzt. (Hobsbawm 1989, S. 75) Damit wurde für das Verhältnis von Staat, Kapital und Gesellschaft im 20. Jahrhundert die Richtung vorgegeben.

4.

Der zentrale Referenzpunkt dieser Entwicklung war die Krise. Wirtschaftliche Konzentration, zunehmende Staatstätigkeit, Schutzzollpolitik usw. waren Krisenlösungsstrategien. Diese Strategien taugten allerdings nur bedingt. Der Ausbruch des Ersten Weltkrieges hat nicht, wie es immer wieder behauptet wurde [2], eine schlimmere Krise verhindert; der Erste Weltkrieg war vielmehr die Krise. Während des Krieges drohten die Produktivkräfte, wie Heinz Langerhans 1934 erklärte, „das auf Lohnarbeit und Kapital beruhende Nationalstaatensystem zu zersprengen" (Langerhans 2004a, S. 11). Nach dem Krieg und nachdem sich das Projekt Weltrevolution in eine Strategie zur Modernisierung des Vaterlands verwandelt hatte, konnten sie zwar wieder „zu friedlichem Geschäfte" in das kapitalistische Weltsystem eingezwängt werden. Aber, so Langerhans: „Sobald die bis 1913 angesammelten, im 1. Weltkrieg zerstörerisch entfesselten und seitdem weiter gesteigerten produktiven Kräfte ein paar Jahre einigermaßen in Gang gesetzt waren, trat in den großen Weltkrisen der Gegenwart zutage, dass der Rahmen des auf Lohnarbeit und Kapital beruhenden nationalstaatlichen Gesellschaftssystems bereits zur drückenden Fessel für die Produktivkräfte geworden ist. Zwar gelingt es in den Nachkriegskrisen, sie wieder an das Produktionsverhältnis Lohnarbeit-Kapital und den kapitalistischen Verwertungsprozess zu fesseln, und in den nationalstaatlichen Rahmen einzufügen, aber die Kapazität des industriellen Apparats kann auch in der Prosperität nicht voll ausgenutzt werden." (Ebd., S. 18)

Diese Reorganisation des Verwertungsprozesses nach dem Ende des Ersten Weltkrieges, so lautet Langerhans' zentrale These, korrespondierte mit einer Veränderung der bis dahin existierenden Formen von Staat und Kapital. Die von den Theoretikern der Zweiten und Dritten Internationale konstatierte Trennung von Ökonomie und Politik, so beschreibt er das Ende der liberalen Epoche des Kapitalismus, wurde mit dem Ersten Weltkrieg endgültig aufgehoben. Der Staat war nicht mehr länger bloß „ideeller Gesamtkapitalist" oder, wie in der Zeit kurz vor dem Ersten Weltkrieg, gelegentliche Steuerungsinstanz. Krieg und Weltkrisen schmolzen Kapital und Staat vielmehr zu „einem einzigen Schutzpanzer" zusammen: „Aus dem automatischen Subjekt Kapital mit dem Garanten Staat als besonderem Organ ist das einheitliche Staatssubjekt Kapital geworden." (Ebd.) Mit anderen Worten: Die Selbstverwertung des Werts - der Vorgang also, auf den Marx mit der Formel „automatisches Subjekt" verweist - konnte nur noch mit Hilfe des Staates gewährleistet werden. Der Staat verwandelte sich vom liberalen „Nachtwächter" über den Patron des „organisierten Kapitalismus" in einen gigantischen Konflikt- und Krisenmanager. Dieses Konfliktmanagement basierte auf mindestens drei Säulen: 1. Die Produktion wurde national beschränkt; die verschiedenen Staaten begannen, sich in wirtschaftlicher Hinsicht voneinander abzuschotten. 2. Der freie Binnenmarkt wurde tendenziell abgeschafft. Der innere Markt - sei es nun der Arbeitsmarkt oder die für den Markt bestimmte Produktion - wurde vom Staatssubjekt Kapital organisiert. 3. Durch die Verschmelzung von Staat und Kapital verlor einerseits die Bourgeoisie ihre bisherige Rolle im ökonomischen Prozess. Andererseits wurde auch die Arbeiterbewegung „im Interesse der Reproduktion der Arbeit" enteignet. (ISF 1993, S. 3) Noch einmal Langerhans: Das Staatssubjekt Kapital „erzwingt sich das Monopol auf Klassenkampf"; eine „rücksichtslose soziale Pazifierungsaktion mit dem Zweck der ‚organischen' Einfügung des Kapitalteils Lohnarbeit in den neuen Staat wird eingeleitet". (Langerhans 2004a, S. 19) Das heißt: Der Marktbürger *bourgeois* zog sich zugunsten des Staatsbürgers *citoyen* zurück. Dieser *citoyen*, den sich die Vordenker der bürgerlichen Gesellschaft nur in dialektischer Einheit mit dem *bourgeois* vorstellen konnten, konnte nach dem Rückzug seines komplementären, ihn gleichsam mit konstituierenden Widerparts allerdings nicht einfach der *citoyen* bleiben. Ohne seinen bourgeoisen Charakter ist der *citoyen* vielmehr der Volksgenosse.

Dieses Staatssubjekt Kapital, von dem Langerhans redet - und das wird oft falsch verstanden -, fand seinen Idealtyp zwar in Deutschland. „Nur in Deutschland", so erklärt Gerhard Scheit, „wurde jenes einheitliche Staatssubjekt Kapital, von dem Langerhans spricht, vollkommen realisiert" (Scheit 2000, S. 7); nur in Deutschland zog sich der *bourgeois* vollständig zugunsten des *citoyen* zurück und wurde damit zum Volksgenossen. Die Verschmelzung von Staat und Kapital, und darauf weist Langerhans in seinen Gefängnisthesen immer wieder hin, war dennoch keine deutsche Spezialität.

5.

Um die strukturellen Differenzen zwischen den verschiedenen Formen des Staatssubjekts Kapital zu verdeutlichen, ist es möglicherweise hilfreich - und das Folgende ist als Diskussionsvorschlag zu verstehen -, auf Ernst Fraenkels Formel vom „Doppelstaat" zurückzugreifen und sie aus ihrer Fixierung auf den juristischen Sektor zu lösen. Zur Erklärung: Fraenkel, der vor seiner Verwandlung in den Superstar der staatstragenden Politikwissenschaft marxistisch geschult war, verwies Ende der 1930er Jahre auf ein Strukturmerkmal des „Dritten Reiches", das in den öffentlichen Diskussionen über den Nationalsozialismus in der Regel nicht beachtet wird. Er beschrieb die Verfassungswirklichkeit des Dritten Reiches für 1936/38 als Nebeneinander eines Normen- und eines Maßnahmenstaates. Der Normenstaat, der nicht mit dem liberalen bürgerlichen Rechtsstaat zu verwechseln ist [3], respektierte seine eigenen Gesetze im Allgemeinen, der Maßnahmenstaat missachtete sie. Im Gegensatz zum Rechtsstaat, in dem die „Gerichte die Verwaltung unter dem Gesichtspunkt der Gesetzmäßigkeit" kontrollieren, kontrollieren im Maßnahmenstaat die „Polizeibehörden die Gerichte unter dem Gesichtspunkt der Zweckmäßigkeit". (Fraenkel 2001, S. 125) Der Normenstaat, so soll Fraenkel hier etwas schematisch wiedergegeben werden, war

der Sektor des Eigentums und der Wirtschaft [4]; einer Wirtschaft, die nicht mehr nach dem Modell des liberalen Konkurrenz-Kapitalismus funktioniert, sondern in eine „höher entwickelte Phase des ‚organisierten' Kapitalismus" getreten war. [5] Sie basierte, wie er immer wieder betont, auf der „Beeinträchtigung des Eigentumsrechts und der Unternehmensfreiheit", der „Kontrolle der Konjunkturpolitik" durch den Staat, einer „Kontrolle der Investitionen", des Außenhandels, des Börsenwesens usw. (Ebd., S. 225)

Beschrieb die Struktur des Doppelstaates: Ernst Fraenkel

Diese Beeinträchtigung - und an dieser Stelle ist Fraenkel zu erweitern - war allerdings nicht nur in Deutschland zu beobachten. Vor dem Hintergrund der Krise hatte sich der klassische bürgerliche *Laissez-faire*-Staat spätestens in den 1930er Jahren überall mehr oder weniger verabschiedet. Die Vereinigten Staaten, Frankreich, Großbritannien usw. bemühten sich einerseits um eigene Krisenlösungsstrategien, in denen der Staat als Konsument, Arbeitgeber und Planer auftrat: In den USA brachte die Regierung Roosevelt in den 1930er Jahren den New Deal auf den Weg, und selbst im liberalen Großbritannien, das sich der neuen Entwicklung lange Zeit entzogen hatte, wurde der Freihandel, der für die Identität der britischen Wirtschaft bis dahin so bedeutend war wie das Zölibat für das Selbstverständnis des katholischen Priesters, 1931 abgeschafft. Junge britische Konservative wie der spätere Premierminister Harold Macmillan sprachen sich offen für die Einführung der Planwirtschaft aus, und auch gesetzte Beamte der Krone wie Sir Arthur Salter, legten Bücher vor, in denen sie betonten, dass eine geplante Gesellschaft nötig sei, um der Wirtschaftskrise zu entgehen. (Salter 1932)

Andererseits wurden die Staaten, die nicht sofort von der Wehrmacht überrannt wurden, mit dem Zweiten Weltkrieg unfreiwillig in das deutsche Krisenlösungsmodell (Rüstung, Vernichtung von nicht verwertbarem Wert durch Krieg usw.) hineingezogen (vgl. Scheit 2001). Das heißt: Mit der Formel „Normenstaat" kann auch die Variante des Staatssubjekts Kapital umschrieben werden, die seit den 1930er Jahren beispielsweise in Großbritannien, den USA oder Kanada zu beobachten war. Der Fraenkelsche Normenstaat ist der besorgt-ambitionierte - und aus diesem Grund *gelegentlich* zum Autoritarismus neigende - Nachfolger des liberalen bürgerlichen Staates. Er erweist seinem liberalen Vorgänger jedoch regelmäßig Referenzen und hält vor allem an einer seiner zentralen Prämissen fest: der Rechtssicherheit bzw. Berechenbarkeit. Diese Berechenbarkeit war im nationalsozialistischen Maßnahmenstaat, der im Deutschland der 1930er Jahre im stetigen Kampf mit dem Normenstaat stand, nicht mehr existent; der Maßnahmenstaat war die Sphäre der Bewegung, der Dynamik, des Eigenengagements; er war das Gebiet der Denunziationen bei der Geheimpolizei, des Pogroms, des vorauseilenden Gehorsams ohne Befehl und des „Drucks von der Straße". Er war also mit anderen Worten das Spezifikum des Nationalsozialismus.

Franz Neumanns berühmter *Behemoth* von 1942/44 lässt sich - und darauf hat erstmals Richard Saage hingewiesen - dahingehend lesen, dass dieser Dualismus von kalkulierbarem Recht (Normenstaat) und ad-hoc-Entscheidungen (Maßnahmenstaat) seit dem Ende der 1930er Jahre zu Gunsten des Maßnahmenstaates in Auflösung begriffen war. [6] Die fortschreitende Verzahnung staatlicher, halbstaatlicher, parteipolitischer, privatwirtschaftlicher usw. Institutionen und Strukturen verwischte - wie Martin Broszat in konflikttheoretischer Anlehnung an Neumann ausführt - die Grenze zwischen Staat, Gesellschaft und Partei und erzeugte ein totalitäres Verbundsystem zwischen ihnen. Die stetige „Auflösung des staatlichen Charakters des Regimes, seine progressive Zergliederung in immer neue Aktionszentren, die nach dem Bewegungsgesetz des Führerprinzips jeweils dazu tendierten, benachbarte Kompetenzen aufzusaugen und sich zu verselbständigen, zerstörte [...] zunehmend diese rationale Gesamtorganisation der Herrschaft und verstärkte die partikulare, auf die jeweiligen Ressortzwecke und -ideologien bezogene Egozentrik". (Broszat 1995, S. 438) Um einerseits - wie es z.B. in Italien passiert ist - die tendenzielle Rückbildung in einen klassischen autoritären Staat unter Beteiligung der alten Eliten zu verhindern [7] und andererseits die drohende Implosion des Regimes zu verzögern, war der NS-Staat auf die permanente Mobilisierung der Volksgemeinschaft angewiesen. Der „Staat Hitlers" entwickelte sich damit, wie Broszat erklärt, zur Kampfbewegung zurück; er dehnte seinen Einfluss weit in den Bereich der Öffentlichkeit und Gesellschaft hinein aus, allerdings ohne „dass es einer völligen Uniformierung und Bürokratisierung bedurfte". (Ebd., S. 440, 427)

6.

Was passierte nun nach 1945? Die Legende sagt, dass mit dem Ende des Krieges überall in der westlichen Welt die klassische bürgerliche Gesellschaft, die es auch vor 1933/39 nur noch als Desiderat gab, wieder eingeführt wurde. Der Weltmarkt, der seit den 1930er Jahren zusammengebrochen war, rekonsolidierte sich. In Deutschland wurde die parlamentarische Demokratie reaktiviert. Und in Großbritannien wurde die Pass- und Ausweispflicht, die aus Angst vor deutschen Spionen und Terroristen einge-

führt wurde, wieder abgeschafft. Eric Hobsbawm bezeichnet diese Phase der relativen Freizügigkeit nicht zu Unrecht als „golden age of capitalism".

Tatsächlich lassen sich die Verschmelzung von Staat und Kapital und das Verschwimmen der Grenzen zwischen Staat, Markt und Gesellschaft jedoch nicht einfach per Willensakt rückgängig machen. Die Grundlagen des Wohlstands und der darauf basierenden relativen Freizügigkeit der westlichen Welt waren nicht nur der Krieg und die ungeheure Kaufkraft, die in dieser Zeit angestaut worden war. Das Wirtschaftswunder der Nachkriegszeit beruhte zugleich auf zwei weiteren Faktoren, die aus dem „Katastrophenzeitalter" in das „golden age" herüberragten:

1 Der Sozialpakt zwischen Arbeiterklasse und Bourgeoisie, der in den 1930er Jahren in Deutschland teilweise terroristisch, teilweise begeistert und in den westlichen Staaten nicht zuletzt notgedrungen geschlossen wurde, um gegen die Bedrohung durch die faschistische Internationale bestehen zu können, wurde erneuert. In den Ländern, in denen es noch nicht geschehen war, verabschiedete sich das Proletariat nach und nach von seiner revolutionären Rhetorik und bekannte sich nun auch offen zu der Sozialverträglichkeit, die es schon vorher an den Tag gelegt hatte. Im Gegenzug ließ sich die Bourgeoisie ebenfalls aufs Gemeinwohl verpflichten. In Deutschland ließen sich die großen Parteien jetzt auch offiziell Volkspartei nennen. In Italien schlossen die Kommunistische Partei und die Christdemokraten 1976 den so genannten „historischen Kompromiss", in dem die KPI eine christdemokratische Minderheitsregierung der „nationalen Solidarität" parlamentarisch unterstützte und dafür mit dem Einzug in die Institutionen des Staates belohnt wurde. Und aus dem Frankreich der frühen 1970er Jahre existieren Bilder von Georges Marchais, dem langjährigen Generalsekretär der KPF, die ihn mit erhobenem Daumen auf einer Planierraupe zeigen, mit der er zum Wohle des Vaterlands eine Siedlung illegaler Einwanderer platt macht. Die früheren Kampforganisationen der Klassen traten also weniger als Interessenvertretungen von Marktbürgern auf, die ihr Marktbürgerdasein, wie das Proletariat in seinen besten Zeiten, teilweise transzendierten, sondern von Staatsbürgern, denen am reibungslosen Funktionieren des Ganzen gelegen war.

2 Der Staat behielt seine Funktion als Konflikt- und Krisenmanager bei. Er trat als Arbeitsbeschaffer, Auftraggeber, Koordinator oder sogar Unternehmer auf. In Deutschland wurde die staatliche Koordination durch den nationalsozialistischen Vierjahresplan bis zu einem gewissen Punkt zurückgenommen, während in Großbritannien und in den USA ein stärker staatsinterventionistischer Kurs gefahren wurde. Das heißt: Die deutsche und die angelsächsische Auffassung über die Rolle des Staates in der Wirtschaft glichen sich nach Ende des Krieges weiter an (vgl. Jaeger 1988, S. 267). Noch 1988 konnte Hans Jaeger erklären, dass die von den Labour-Regierungen begünstigte Ausweitung des öffentlichen Unternehmensbesitzes in Großbritannien, die französische *planification* und der schwedische Wohlfahrtsstaat Beispiele „eines inzwischen über die deutschen Verhältnisse weit hinausgehenden Staatsinterventionismus" sind (ebd.). Und tatsächlich waren die Erfolgsgeschichten der westlichen Staaten im „golden age" - von Ausnahmen wie Hongkong abgesehen - Geschichten von Industrialisierungen, die „von Regierungen gestützt, überwacht, gelenkt und manchmal auch geplant und gemanagt wurden: von Frankreich und Spanien in Europa bis hin zu Japan, Singapur und Südkorea" (Hobsbawm 1995, S. 339). Selbst der Weltmarkt konnte nur mit Hilfe des Staates reorganisiert werden: Die Weltbank und der IWF wurden gegründet, um internationale Aufbauinvestitionen zu leisten und die Wechselkurse stabil zu halten; mit Hilfe des GATT sollten Handelsbarrieren durch periodische Verhandlungen reduziert werden.

Hobsbawm, den man manchmal gar nicht genug zitieren kann, fasst diese beiden Faktoren in seinem *Zeitalter der Extreme* folgendermaßen zusammen: Die westlichen „Vordenker und Entscheidungsträger" wollten „eine Welt, in der Produktionssteigerung, wachsender Außenhandel, Vollbeschäftigung, Industrialisierung und Modernisierung vorherrschten, und alle von ihnen waren willens, dies, wenn nötig, durch systematische staatliche Kontrolle [...] und über die Zusammenarbeit mit der organisierten Arbeiterschaft zu erreichen, solange diese nicht kommunistisch war. Das Goldene Zeitalter des Kapitalismus wäre ohne den Konsens, dass die Wirtschaft des privaten Unternehmertums [...] vor sich selbst gerettet werden musste, nicht möglich gewesen." (Ebd., S. 345) Das heißt: Der Liberalismus, den nahezu alle Beobachter nach 1945 in der westlichen Welt zu erkennen glaubten, war ein simulierter Liberalismus. Er war der Liberalismus des starken Staates oder, um mit Ernst Fraenkel zu sprechen, der Liberalismus des weiterhin bestehenden Normenstaates. [8]

7.

1972 veröffentlichte der *Club of Rome* seinen berühmten Bericht über die „Grenzen des Wachstums" (Meadows/ u. a. 1972). Egal, ob die Aussagen dieses Berichts im Einzelnen stimmen, spricht aus ihnen doch die Erkenntnis, dass das „Goldene Zeitalter" an sein Ende gekommen war. Die im Krieg angestaute Kaufkraft war aufgebraucht, die seit den großen Zusammenbrüchen betriebene Krisenlösung in Permanenz versagte. Mit anderen Worten: Das Krisenmanagement war selbst in eine Krise geraten. Die Zauberformeln, mit deren Beschwörung die Krise „bewältigt" werden sollte, hießen „schlanker Staat" und „Deregulierung". Die Beispiele sind bekannt: Privatisierung des Schienennetzes in Großbritannien, der Börsengang der Telekom, der Verkauf der Regierungsanteile von Elf Aquitaine. Viel mehr gibt es nicht. Legt man die Staatsquote, also den Anteil der Staatsausgaben am Bruttosozialprodukt, zugrunde, lässt sich nämlich keine eindeutige Tendenz benennen. Es ist vielmehr ein widersprüchliches In- und Nebeneinander von Privatisierung und Verstaatlichung zu beobachten, das eher an eine Umgruppierung als an einen „Rückzug des Staates aus der Wirtschaft" erinnert. In Großbritannien, das den Globalisierungsgegnern neben den USA als

Mutterland der Privatisierung gilt, nahm die Staatsquote zwischen 1990 und 2005 nicht ab, sondern um 1,8 Prozent zu. In Japan waren es 5,5 Prozent, in Frankreich 4,4 und in Deutschland 2,5 Prozent. Gerade in den Staaten, die von gemäßigten Globalisierungsgegnern immer wieder als Vorbild genannt werden, war der entgegen gesetzte Trend zu beobachten: In Schweden ging die Staatsquote zwischen 1995 und 2005 um 4,6 Prozent zurück, in Norwegen waren es sogar 8,1 Prozent. [9]

Weitaus typischer als die Privatisierung von Staatsunternehmen ist für die jüngste Zeit allerdings eine Entwicklung, die mit Staatsquoten nicht beschrieben werden kann: die Abgabe bisheriger Staatsaufgaben an „die Gesellschaft". Zwischen Görlitz und Eggesin überwacht die Bundespolizei in Kooperation mit der Bevölkerung, die hierzu regelmäßig animiert wird, die Grenze zu Polen. Die Deutsche Bahn lässt einen Teil ihrer Bahnhöfe inzwischen mit Hilfe von Bahnhofspatenschaften reinigen - Bürger erklären sich bereit, Bahnhöfe ohne Bezahlung sauberzumachen. Und in nahezu jeder größeren Stadt gibt es mittlerweile eine Freiwilligenagentur, die von staatlicher Seite unterstützt wird und die Pest des Ehrenamtes koordinieren soll.

Anders als von den Globalisierungsgegnern immer wieder behauptet, wird das Programm für diese Entwicklung nicht von einer neuen Form des Liberalismus geliefert, sondern vom Kommunitarismus. Wenn Altkanzler Schröder, Tony Blair und Co. von der Zivilgesellschaft sprechen, die einen Großteil dieser früheren Staatsaufgaben übernehmen soll, beziehen sie sich nicht auf die *societas civilis*, die Hegel einst mit „bürgerliche Gesellschaft" übersetzte, sondern auf die *civil society* des Kommunitarismus. Dieser Kommunitarismus ist das Gegenteil des Liberalismus. Seine *civil society* entsteht nicht, wie es vor einigen Jahren in einer Debatte über die Frage „Wer oder was ist die Zivilgesellschaft?" hieß, „wo Menschen ihr Schicksal in die Hand nehmen" oder „Frauen, Homosexuelle, so genannte Behinderte" „Lobbypolitik für Gerechtigkeit" betreiben. (Sven 2004, S. 35) Im Zentrum der kommunitaristischen Agitation steht vielmehr „das Plädoyer für die Übernahme sozialer Verantwortung, Bürgersinn, gemeinschaftliche Selbstorganisation und Bürgerengagement gegen antisoziales und gemeinschaftsschädigendes Verhalten, kurz: für eine mobilisierte Gesellschaft, die auf der Verpflichtung gegenüber der Gemeinschaft, gegenseitiger Kontrolle und der freiwilligen Unterordnung der Individuen unter das Gemeinwohl beruht". (Plättner 2005, S. 37) Das heißt: Im Unterschied zur liberalen bürgerlichen Gesellschaft, in der das soziale Engagement zum guten Ton gehörte, handelt der Bürger in der kommunitaristischen Zivilgesellschaft nicht mehr als philanthropischer *bourgeois*, der, wenn er gläubig war, das Ehrenamt vor allem ausübte, um sein *eigenes* Seelenheil zu retten. Er steht vielmehr, wie die intermediären Organisationen und Vermittlungsinstanzen des Normenstaates, im Dienst an der Gemeinschaft. Anders als im Normenstaat werden die politischen und sozialen Konflikte inzwischen jedoch immer weniger durch spezielle Institutionen (Gewerkschaften usw.) vermittelt und integriert. Die Gemeinwohlverantwortlichkeit hat sich vielmehr diversifiziert, sie hat sich auf viele Schultern verteilt. Der Staat hat sich mit anderen Worten in die Köpfe der Menschen outgesourct. „Nicht der omnipräsente Staat ist stark", so brachte der Altkanzler diese neue Entwicklung vor einigen Jahren affirmativ auf den Punkt, „sondern der aktive und aktivierende Staat." (Zit. nach BGR Leipzig 2003, S. 33)

Bezeichnete den Nationalsozialismus als „Unstaat": Franz Neumann

Aus diesem Merksatz spricht die Sehnsucht nach Fraenkels flexiblem und effizientem Maßnahmenstaat. In der Krise des Etatismus scheinen sich unter demokratischen Vorzeichen gerade diejenigen Momente des Nationalsozialismus zu reaktivieren, die besonders „modern" und ihrer Zeit voraus waren: das Abstellen auf die Unmittelbarkeit von Herrschaft, eine breite Bürgerbeteiligung und einen äußerst flexiblen (Selbst-)Verwaltungsapparat, der gerade dadurch zu seiner mörderischen Effizienz gelangen konnte, dass er weder durch langwierige Entscheidungs- und Gesetzgebungsprozesse noch durch das Warten auf explizite Führerbefehle gehemmt wurde - sondern den Führer- und Volkswillen erahnen und in Eigeninitiative in die Tat umsetzen konnte.

Dieser Maßnahmenstaat, der in den 1930er und 1940er Jahren noch eine deutsche Spezialität war, wird jedoch längst nicht mehr von der Maginotlinie aufgehalten. Lange bevor die Begriffe Kommunitarismus und Zivilgesellschaft, mit denen ein neuer Terminus für die deutsche Idealvorstellung eines Ausgleichs von Arbeit und Kapital, Individuum und Gemeinschaft importiert wurde, in Deutschland auftauchten, wurden sie im akademischen Betrieb Großbritanniens und der USA diskutiert. Es gibt dabei allerdings mindestens einen zentralen Unterschied zwischen Deutschland bzw. den Ländern, die sich an Deutschland orientieren, und den klassischen liberalen Staaten, in denen der Normenstaat auch in Krisensituationen weitaus freizügiger war als Deutschland im liberalen Zeital-

ter: Während hierzulande nahezu keine Kritik am Kommunitarismus formuliert wird (der Kommunitarismus wurde in Deutschland von Anfang an parteiübergreifend rezipiert und hatte Anhänger sowohl in der SPD und bei den Grünen, als auch in der CDU und bei der PDS), existieren in den USA und auch Großbritannien nach wie vor erstaunliche liberale Gegen- und Resistenzkräfte, die sich dem Gemeinschaftstrend des nachbürgerlichen Zeitalters - und damit der Globalisierung deutschen Denkens - entgegenstellen.

8.

Die Ausweitung des Staates in die Gesellschaft markiert zugleich den tendenziellen Zerfall von Staat und Markt. [10] Vor dem Hintergrund der Krise - eines Überangebots an Arbeitskraft, der zunehmenden Überflüssigkeit der Menschen und des Verschwindens von freien Marktsubjekten und Klassengegnern, die den *status quo* in Frage stellen - appellieren die depravierten Einzelnen an den Staat, der sie doch alle sind. Wenn jedoch alle der Staat sind, ist niemand der Staat. Ebenso wie die Unternehmen, die sich aus Angst vor dem eigenen Untergang zu Kartellen und Oligopolen zusammenschließen, müssen auch die menschlichen Elementarteilchen, die sonst nichts mehr erkennen können, erkennen: „Allein machen sie dich ein!" Auch sie können nicht mehr auf die Selbstheilungskräfte des Marktes und die eigenen Fähigkeiten vertrauen; auch sie versuchen, ihrem Glück nachzuhelfen. Sie organisieren sich dementsprechend in Banden, Gangs und Rackets, die in Interaktion mit anderen Banden, Gangs und Rackets treten und Gruppenloyalität über Gesetzestreue stellen. Der Verkäufer von Arbeitskraft oder anderen Waren muss es als Gnade empfinden, überhaupt arbeiten oder liefern zu dürfen. Diese Gnade verlangt nach einer Gegenleistung: Jungunternehmer, Werbezeichner und Prolet müssen ihre persönliche Treue und Dankbarkeit beweisen, ihre Freizeit der Firma opfern und ihrem Vorgesetzten, dem Großabnehmer oder dem Chef des Gewerbeamtes jederzeit als Seelentröster, Squash- und Trinkpartner zur Verfügung stehen. Mit anderen Worten: „Die bürgerliche Gesellschaft, die ihrem Begriff nach die Versammlung von freien Individuen war, die nur den Gesetzen des Marktes gehorchen müssen, bildet sich zurück in ein Geflecht von Unter- und Überordnung und persönlicher Abhängigkeit." (Pohrt 1992, S. 248)

Gleichzeitig wird der Staat, der durch seine Verankerung in den Menschen nahezu allmächtig erscheint, durch die Herausbildung der in Konkurrenz zueinander stehenden und gelegentlich miteinander kooperierenden Banden, Gangs und Rackets permanent in Frage gestellt. Franz Neumann beschrieb den nationalsozialistischen Bandenstaat dementsprechend als Unstaat oder als zerfallenden Staat. Er irrte sich mit seiner Aussage über den Zerfall des Staates dabei zwar in Hinblick auf den Nationalsozialismus. Die freund-feindschaftlich zueinander stehenden Rackets blieben im Dritten Reich bis zum Schluss in das Ganze des Staates integriert; der Nationalsozialismus brach nicht zusammen, sondern musste von außen zum Einsturz gebracht werden. Er beschreibt damit trotzdem eine nahezu überall zu beobachtende Tendenz. In zahlreichen Regionen der Dritten Welt ist dieser Zerfall bereits in vollem Gang: Große Teile Afrikas sind unter der Kontrolle konkurrierender *warlords*; der so genannte palästinensische Staat, der Libanon, das Kosovo, und die vermeintlich befreiten Teile Tschetscheniens sind *gangland*. Hier herrschen die Rackets, die im Wortsinn Verbrecherbande und Wohltätigkeitsverein sind; hier herrscht der permanente Ausnahmezustand; hier werden Staatlichkeit und Markt nach ihrem Zerfall fortgeführt. Adornos bekannter Ausspruch, dass der Mythos gerade in seiner Allmacht - in diesem Fall der Staat, der aufgrund seiner Ausweitung in die Menschen omnipräsent zu sein scheint - „ganz schwach" ist (Adorno 1998, S. 391), lässt sich als Hinweis auf diese Entwicklung lesen. Er hat allerdings auch eine zweite Bedeutung, die Adorno weit näher gelegen haben dürfte: Ebenso wie die Bibel nicht von Gott, sondern von Menschen geschrieben wurde, wurde auch der Staat, den Hobbes mit den biblischen Ungeheuern Leviathan und Behemoth beschrieb, von den Menschen geschaffen. Und was die Menschen schaffen - daran kann gar nicht genug erinnert werden -, sollte von ihnen auch wieder abgeschafft werden können. ■

Der Text basiert auf einem Vortrag, den der Autor im Mai 2007 in Mühlheim/ Ruhr gehalten hat.

Anmerkungen:

[1] Zum folgenden vgl. Jaeger 1988, S. 61ff.

[2] Vgl. den Hinweis bei Scheit 2001, S. 29.

[3] So erklärt Fraenkel, dass „die Betätigung der Bürokratie, die Eingriffe in das freie Spiel der wirtschaftlichen Kräfte darstellen, vom Normenstaat vollzogen werden, obwohl solche Eingriffe die vormals bestehende Freiheitssphäre beeinträchtigt haben". (Fraenkel 2001, S. 237)

[4] Dieser Schematismus ist in gewisser Weise schon bei Fraenkel zu finden. Er bricht allerdings immer wieder mit ihm, wenn er etwa erklärt: „Da die Kompetenz der Behörden des Maßnahmenstaates rechtlich nicht festgelegt ist, gibt es keinen rechtlich garantierten Zuständigkeitsbereich der Organe des Normenstaates. Existenz und Funktionen des Normenstaates sind nicht vom Recht gewährleistet, sondern beruhen - so paradox dies auch klingen mag - auf der Durchdringung des Staatsgefüges mit nationalsozialistischem Gedankengut." Fragen der Wirtschaftspolitik gehören dem Aufgabenkreis des Normenstaates an, „nicht kraft Rechtens, sondern kraft Nationalsozialismus". (Ebd., S. 124f)

[5] Ebd., S. 224. Um Missverständnisse zu vermeiden, betont Fraenkel, dass „die Betätigung der Bürokratie, die Eingriffe in das freie Spiel der wirtschaftlichen Kräfte darstellen, vom Normenstaat vollzogen werden, obwohl solche Eingriffe die vormals bestehende Freiheitssphäre beeinträchtigt haben". (Ebd., S. 237)

[6] Vgl. Saage 1997, S. 61ff; Neumann 1984. Schon Fraenkel verwies aller-

dings darauf, dass der Normenstaat im Rückzug begriffen ist. Fraenkel 2001, S. 50. In einer Rezension zu Neumanns Schrift von 1942 schloss er sich schließlich seinen Ausführungen weitgehend an. Vgl. Alexander von Brünneck: Vorwort des Herausgebers, in: Fraenkel 2001, S. 14.

[7] In Italien blieb der „Doppelstaat" im Grunde bestehen. Hier war das Gegenteil der deutschen Entwicklung zu beobachten: Hier drängte nicht der Maßnahmenstaat den Normenstaat zurück, sondern umgekehrt.

[8] Auch in dieser Zeit gab es allerdings einen zentralen Unterschied zwischen dem deutschen Normenstaat und anderen Normenstaaten. Während der Bezugspunkt des britischen oder amerikanischen Normenstaates der liberale bürgerliche Staat war, war der Fluchtpunkt des deutschen Normenstaates der nationalsozialistische Maßnahmenstaat, der in Form der Notstandsgesetze als Potenz juristisch verankert wurde.

[9] OECD: Economic Outlook 79, Juli 2006. Die Zahlen finden sich auch auf http://www.zahlenspiegel.ch/d/index.cfm ?id=45&thema=245&act=2&art=1. Auch in den Staaten, in denen die Staatsquote zurückgeht, muss sich nicht unbedingt ein „Rückzug des Staates aus der Wirtschaft" vollziehen. Beispiel Italien: Silvio Berlusconi war bis vor kurzem nicht nur Präsident und damit erster Repräsentant des Staates; er ist zugleich bedeutendster Unternehmer Italiens. Während die Staatsquote in Italien zwischen 1990 und 2005 um 5,7 Prozent abnahm (ebd.), dürfte der Staatssektor nie so groß gewesen sein wie in dieser Zeit. Der Grund: Der Unterschied zwischen offiziellem Staatssektor und dem Besitz des Staatspersonals war - und das kann keine Staatsquote ausdrücken - ununterscheidbar geworden. Berlusconi hat sich, um eine Formel aufzugreifen, die Heinz Langerhans 1934 in seinen Gefängnisthesen verwendet hat, „teilweise persönlich dem Staatssubjekt Kapital" einverleibt. (Langerhans 2004a, S. 21) Diese Entwicklung ist nicht allein auf Italien beschränkt; die so genannten italienischen Verhältnisse sind längst keine italienischen Verhältnisse mehr. Auch hierzulande gibt es kaum einen untragbar gewordenen Staatssekretär, der nicht irgendwann im Vorstand eines privatisierten Staatsbetriebes auftaucht; auch hierzulande gibt es kaum einen höheren Parteifunktionär, der nicht irgendwann im Aufsichtsrat eines großen Automobilkonzerns landet. Diese Entwicklung verweist auf den Übergang von der apersonal-vermittelten Herrschaft zur Bandenherrschaft. Vgl. hierzu Teil 7 und 8.

[10] Zum folgenden vgl. auch Materialien zur Aufklärung und Kritik 2006.

Literatur:

Adorno, Theodor W., *Reflexionen zur Klassentheorie* [1942], in: ders., Gesammelte Schriften. Bd. 8, Frankfurt/M. 1998.

BGR Leipzig, *Das Projekt Zivilgesellschaft*, in: *Phase 2*, Nr. 8/2003.

Broszat, Martin, *Der Staat Hitlers*, 14. Auflage, München 1995.

Fraenkel, Ernst, *Der Doppelstaat* [1938/40], 2. Auflage, Frankfurt/Main 2001.

Heinrich, Michael, *Globalisierung und Protest (Interview)*, in: *Phase 2*, Nr. 1/2001.

Hilferding, Rudolf, *Das Finanzkapital* [1909], Berlin 1947.

Hobsbawm, Eric, *Das imperiale Zeitalter 1875-1914*, Frankfurt am Main 1989.

Hobsbawm, Eric, *Das Zeitalter der Extreme. Weltgeschichte des 20. Jahrhunderts*, München/Wien 1995.

Initiative Sozialistisches Forum (ISF), *Materialismus und Barbarei*, in: *Kritik und Krise*, Nr. 6/1993.

Jaeger, Hans, *Geschichte der Wirtschaftsordnung in Deutschland*, Frankfurt am Main 1988.

Langerhans, Heinz, *Die nächste Weltkrise, der zweite Weltkrieg und die Weltrevolution* [1934], in: ders., *Staatssubjekt Kapital*, Halle 2004a.

Langerhans, Heinz, *Krieg und Faschismus* [1939], in: ders., *Staatssubjekt Kapital*, Halle 2004b.

Marx, Karl/Engels, Friedrich, *Die deutsche Ideologie*, in: MEW 3, Berlin 1959, S. 9-530.

Marx, Karl/Engels, Friedrich, *Manifest der Kommunistischen Partei* [1848], Berlin 1989.

Materialien zur Aufklärung und Kritik, *Die schlechte Aufhebung der bürgerlichen Gesellschaft*, in: *Ceeleh*, Nr. 137/2006.

Meadows, Denis L./u. a., *Die Grenzen des Wachstums*, München 1972.

Müller, Manfred, *Auf dem Wege zum „Kapital"*, Berlin (Ost) 1978.

Neumann, Franz, *Behemoth* [1942/44], Frankfurt/Main 1984.

Plättner, Thomas, *Volksgemeinschaft reloaded*, in: *Phase 2*, Nr. 15/2005.

Pohrt, Wolfgang, *Durchbruch der deutschen Außenpolitik in die gleiche Richtung*, in: ders., *Das Jahr danach*, Berlin 1992.

Saage, Richard, *Faschismustheorien* [1976], 4. Auflage, Baden-Baden 1997.

Salter, Arthur, *Recovery*, London 1932.

Scheit, Gerhard, *Die Meister der Krise*, Freiburg 2001.

Scheit, Gerhard, *Suicide Attack*, Freiburg 2004.

Scheit, Gerhard, *Totalität und Krise des Kapitals*, in: *Streifzüge*, Nr. 4/2000.

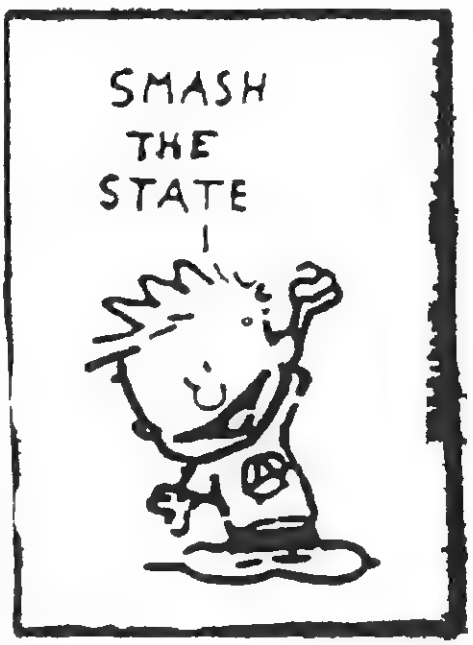
Sven, *Was Volkt?*, in: *Ceeleh*, Nr. 1/2004.

Das Prinzip guter Wille

Über die Naivität des Anarchismus

FABIAN KETTNER

Nach einem Abendessen, so die Ausgangssituation in Fernando Pessoas kurzer Erzählung *Ein anarchistischer Bankier*, droht das Gespräch zum Erliegen zu kommen; Rettung verspricht wie immer der Rückgriff auf die vita. Der eine, „ein großer Händler und namhafter Schieber", der „rauchte wie einer, der nicht denkt" (S. 7), ist Bankier, soll früher aber, so hat der andere es gehört, Anarchist gewesen sein. Zur Verblüffung des zweiten erläutert der erste folgerichtig, dass er es immer noch sei, dass Anarchist sein und Bankier sein sich nicht ausschlie-ßen. Des anarchistischen Bankiers Argumentation geht aus von dem, was natürlich sei. Der Mensch werde geboren, „um er selber zu sein", nicht arm, solidarisch oder dergleichen (S. 29), deswegen setze man sich als Anarchist für Gerechtigkeit ein. Weil Gerechtigkeit das sei, „was natürlich und wahr ist" (S. 16), deshalb lehnt der Anarchist sich gegen Ungerechtigkeit auf. Der Kampf des Anarchisten ist aber nicht nur ein sozialer. Das wahre Übel seien schließlich „die gesellschaftlichen Konventionen und Fiktionen, die sich über die natürlichen Gegebenheiten legen" und zwar einfach deshalb, „weil sie nicht natürlich sind" und so „das Natürliche im Menschen niederhalten und unterdrücken" (S. 14f). Die Konventionen und Fiktionen zu überwinden, das obliegt laut dem Anarchisten einem jeden Einzelnen in einem Akt geistiger Selbstbefreiung. Hat er sich und die seinen von den Fiktionen befreit, dann könne auch die Gesellschaft von diesen befreit werden. Der anarchistische Bankier neigt auch ansonsten zum Individualismus. Weil die Menschen durch die gesellschaftliche Pervertierung ihrer natürlichen Eigenschaften zur Tyrannei neigten, sei es besser, wenn jeder für sich auf das allen gemeinsame Ziel hinarbeitet. Seinen Kampf führt der anarchistische Bankier gegen „die gewichtigste Fiktion in unserer Zeit", das Geld. Indem er Geld in so großer Menge erwarb, dass Geld für ihn nicht mehr spürbar ist, habe er sich - „auf meine Person bezogen" - von der Tyrannei des Geldes befreit (S. 52). Quod erat demonstrandum: um Anarchist sein zu können, musste er Bankier werden.



Man weiß nicht, wie Pessoa (1888-1935), laut *Lexikon der Weltliteratur* (‚*Wilpert*') die „beunruhigendste und meistdiskutierte Gestalt der modernen portugiesischen Literatur", diesen Text verstanden wissen wollte. Er taugt ebenso als Satire auf den Anarchismus wie als literarisches anarchistisches Manifest, denn er enthält den Grundriss der anarchistischen Weltanschauung und Praxis. Gerade weil die anarchistische Verherrlichung der Eigentlichkeit im *anarchistischen Bankier* auf die Spitze getrieben wird, könnte die Erzählung bei Anhängern des libertären Weltbildes einen Prozess der Reflexion in Gang setzen. Ganz so naiv individualistisch und naturalistisch wollen einige ihren Anarchismus vielleicht doch nicht verstanden wissen.

Dass Pessoas Darstellung des Anarchismus aber beileibe nicht abwegig ist, sondern wesentliches an ihm - wenn eben auch in zugespitzter Form - trifft, wird deutlich, wenn man das neue Büchlein *Anarchismus* aus der Reihe *theorie.org* des Schmetterling-Verlags zur Hand nimmt, das sich als Einführung in die anarchistische Theorie versteht. Einer der Autoren, Hans Jürgen Degen, ist seit vielen Jahren als Autor und Herausgeber anarchistischer Literatur tätig. Seit 1994 gibt er zusammen mit Uwe Timm [1] die Zeitschrift *espero - Forum für libertäre Gesellschafts- und Wirtschaftsordnung* heraus.

Natürlich liefern auch Degen und Knoblauch nur eine Version des Anarchismus, denn *den* Anarchismus, *die* verbindliche Fassung davon, gibt es ja nicht, wie die Autoren betonen. „Anarchismus ist etwas für Selbstdenker und Selbstentscheider" (S. 6) - die dann aber doch erstaunlich weitgehend das gleiche denken. Die Autoren werben für ihre Sache und bemühen sich deswegen um Image-Pflege. Seit Jahrzehnten wird versichert, dass Anarchisten weder Bombenleger noch Terroristen seien, dass Anarchie nicht Chaos oder Willkür bedeute. Ganz im Gegenteil spreche sich die Mehrheit der Anarchisten für Gewaltfreiheit, Pazifismus und Anti-Militarismus aus. Des Weiteren verweist man gerne darauf, dass man bei einem inzwischen mainstreamgängigen Thema, der Ökologie, schon sehr früh die Nase vorn hatte. Der Anarchist arbeitet nicht erst seit heute friedlich vor allem an sich selbst und an seinem Umfeld, will ein gutes Beispiel für ein anderes Leben sein und möchte die angestrebte bessere Gesellschaft möglichst jetzt schon vorwegnehmen.

Das, was sympathisch ist am Anarchismus - das Aufrührerische, Negierende, Rücksichtslose, sich von allem loszusagen, an allem zu rütteln -, das ist auch naiv. Weil er hierbei stehen bleibt, weil er in diesem Stadium der Entwicklung sei-ner Gedanken verharrt und weil er diese immer wieder und nochmalig umrührt und dies mit deren Weiterentwicklung verwechselt, deswegen ist das, was naiv ist am Anarchismus, auch schrecklich. Denn was sich empört und widersetzt, was negiert - das ist längst nicht mehr eindeutig und von vornherein emanzipativ. Wer mit dem Anarchismus sympathisiert, gerade der muss ihn überwinden. Der Anarchismus sieht sich selbst als die ewige Jugend: ungebunden, wild, unbändig, un- und antiautoritär, also als unfassbar und unfixierbar, sich ständig erneuernd. Er ist aber gleichzeitig von einem erstaunlichen Konservatismus, der nicht immer bloß historisch die Ahnenreihe von William Godwin bis Erich Mühsam pflegt, sondern auch in Sachen Theorie sich dazu verpflichtet zu haben scheint, auf der Stelle zu treten. Er ist dabei von einer bestürzenden Naivität, die an Aufklärungsresistenz grenzt und die den Verdacht aufkommen lässt, hier werde die Unschuldsbehauptung aufrichtigen Ungestüms bis aufs Äußerste strapaziert. Der Anarchismus ist nahezu vollkommen taub für jede Kritik. Dies ist erstaunlich für eine Denkrichtung, die dermaßen stark vom negativen Bezug auf Bestehendes lebt, überrascht aber angesichts des demonstrativen Freigeistertums nur im ersten Moment. Der Skeptizismus, dem der Anarchismus als philosophische Haltung nahe steht, ist eben eine besonders gewitzte Art und Weise, sich im Bestehenden einzurichten und dabei noch fein auf Distinktion zu achten. [2] Die Kritik von Marx und Engels am Anarchismus wird von Degen und Knoblauch nur am Rande erwähnt. [3] Deren Kritik an Max Stirner wird nur erwähnt, aber nicht entwickelt und ausgerechnet mit Peter Sloterdijk gekontert. Dabei ist die Auseinandersetzung mit Marx und dem Marxismus das eine der beiden Elemente [4], von dem der Anarchismus historisch lebt. Er ist die revolutionäre Bewegung, die - in Opposition zum Marxismus - eine radikal andere Gesellschaft propagiert und dabei nicht vergisst, den Staat abzuschaffen. Der Anti-Etatismus ist das Pfund, mit dem er wuchert, auch wenn es schon reichlich Patina angesetzt hat. Denn auch im Marxismus gibt es Richtungen, die den marxistischen Etatismus kritisieren und die vor allem - wohlgemerkt im Gegensatz zum Anarchismus *und* zum Marxismus - den Staat weder als neutrales Steuerungsinstrument ansehen, noch ihn als ‚Erscheinung' aus der Ökonomie hervorgehen lassen, sondern beide in einem wechselseitigen notwendigen Verhältnis zueinander bestimmen. [5]

Ebenfalls nichts hört man zu einem inzwischen ubiquitären Thema, dem Antisemitismus, der im Anarchismus biographisch beispielsweise bei Bakunin und Proudhon festgemacht werden kann und der strukturell in der Kritik an der angeblichen Überformung der Zirkulationssphäre durch Geld und Zins von Proudhon bis Gesell und Nachfolgern angelegt ist. [6] Das Kapitel zur Kritik des Anarchismus ist überhaupt sehr schmal und peinlich, weil es Zeugnis davon ablegt, wie wenig man - als freier Geist - andere Ansichten auch nur nachvollziehen kann. Denn hier werden nur Positionen erwähnt, indem man Zitate aneinander reiht, und was man nicht versteht (und das ist das meiste), das fertigt man mit abstrakt entgegen gehaltenen Behauptungen ab.

Überhaupt fällt eine Abstraktheit der Argumentation bei Degen und Knoblauch auf. Man begnügt sich damit, Aussagen anhand einer Katalogisierung von Welt-anschauungsinhalten zu klassifizieren. Wenn die einen *dies* meinen, dann meinen die Anarchisten aber etwas anderes, weil sie von etwas anderem *ausgehen*. Inwieweit das eine in der Lage ist, auf das andere einzugehen und dabei aufzuheben und inwieweit es überhaupt gerechtfertigt ist, von dem einen oder dem anderen als absolutem Grund auszugehen, das liegt jenseits des Horizonts der „Weiterdenker/innen" (S. 6). Genau dies kennzeichnet den vorkritischen Bewusstseinsstand des Anarchismus. Auch wenn „es keine allgemeinverbindliche inhaltliche Bestimmung von Anarchismus bzw. Anarchie" geben könne (S. 13), so handhabt man nichtsdestotrotz routiniert einen Katalog von an sich sicherlich löblichen, aber wahrscheinlich doch nur jederzeit abspulbaren und des-halb inhaltslosen Denk- und Verhaltenvorschriften, wie „Anti-Autoritarismus, Anti-Staatlichkeit, Anti-Zentralismus, Anti-Kapitalismus, Anti-Militarismus, Anti-Patriarchalismus, Anti-Rassismus, Anti-Sexismus" (S. 6). Dieses Schematische kommt nicht von ungefähr, denn der Anarchismus ist im wesentlichen eine Lehre von Prinzipien, mit basalen Annahmen über (1) Natürlichkeit, (2) den Staat und (3) das Individuum.

1 Die Basis bildet eine Denkform, die ihm zur zweiten Natur geworden ist: der Bezug auf ‚Natürlichkeit', einen imaginierten Naturzustand (nicht in ökologischer Hinsicht), der als normatives Maß an gegenwärtige gesellschaftliche Zustände angelegt wird. Godwin ging „von der anthropologischen Annahme aus, dass der Mensch von Natur aus frei" sei (S. 27). Bakunin wollte die Menschen per Revolution in einen Zustand versetzen, „in dem sie an ihre ursprünglichen, durch die vielfältige Herrschaft verlorenen Freiheiten wieder anknüpfen können" (S. 40). Kropotkin sah den Menschen als fundamental solidarisches Wesen, die „gegenseitige Hilfe in der Tier- und Menschenwelt [...] war für ihn Naturgesetz und Entwicklungsfaktor allen Lebens" (S. 45). Von der bürgerlichen Gesellschaft, von der der Anarchismus ebenso wenig versteht wie er sie vehement ablehnt, hat er damit einen der dürftigsten geistigen Taschenspielertricks übernommen, der gedanklich ebenso schwach wie beliebt ist, der für den Kritiker frustrierend reflexhaft einsetzt und zur quasi-natürlichen Sichtweise geworden ist. Aber nicht nur hier kommen Anarchismus und Liberalismus sich nahe. Dass beide dem Ideal des freien und gleichen Marktindividuums nachhängen, das sich ohne systemische Verzerrungen des Tauschverkehrs durch Staat, Zins und Monopol selbstverwirklichen können soll, das bemerken die Autoren auch (vgl. S. 30, 59, 69). Dass ihr Ideal einen produktiven Grund voraussetzt, der genau dieses Ideal untergräbt, diese Kritik von Marx in der *Philosophie des Elends*, zu Beginn der *Grundrisse* und an einigen Stellen im so genannten *Urtext*, die hat noch kein Anar-

chist und kaum ein Marxist begriffen oder auch nur bemerkt. Weil aber ein Unbehagen und ein Verdacht bleibt, wird schnell versichert, dass der Anarchismus über den Liberalismus „weit hinaus" gehe, schließlich sei er „entschieden antikapitalistisch" (S. 13). Wer aber so wenig vom Kapitalismus versteht, wie mag dann dessen Antikapitalismus aussehen? Schließlich zielt nicht jeder Antikapitalismus auf eine emanzipierte Gesellschaft, und der des Anarchismus zieht an Beschaulichkeit bedenklich mit den Wunsch-vorstellungen der völkischen Bewegung gleich. Die Utopie des Anarchismus besteht auch nach Degen und Knoblauch (hier im Anschluss an Kropotkin) in „dezentralisierten Produktionsgenossenschaften", wo „die Menschen ein ‚natürliches' Verhältnis zu den Produkten finden" sollen (S. 50). Eine Emphase von ‚Direktheit', ‚Konkretheit', ‚Überschaubarkeit' und ‚Unmittelbarkeit' durchzieht dieses Ideal (vgl. S. 82, S. 90).

2 Wie manchen Richtungen des Liberalismus so ist auch dem Anarchismus der Staat die Wurzel allen Übels und deswegen der Hauptgegner. Die Schlechtigkeit des Staates wird nicht einfach nur aus dessen Zwangs- und Unterdrückungsmechanismen abgelesen, sondern vor allem aus dessen ‚Widernatürlichkeit' abgeleitet. Degen und Knoblauch zitieren den relativ unbekannten Anarchosyndikalisten Arthur Müller-Lehning, der den Staat als „außerökonomisches Mittel", als „außerökonomische Gewalt" bezeichnete. Der Staat sei ‚unnatürlich', denn er sei kein „organisches Produkt der Gesellschaft". Er sei durch Usurpation des Gemeinwesens der Individuen durch eine Gruppe mit Willen zur Herrschaft entstanden. Diese habe den Staat geschaffen - oder wahlweise auch „erobert" (S. 93) -, um über „eine Einrichtung" zu verfügen, „vermöge welcher die eigenen Gruppen sich ihren Lebensunterhalt von den unterlegenen beschaffen lassen" (S. 74). Damit ist für die staatskritischen Anarchisten der Staat der bürgerlichen Gesellschaft ebenso äußerlich wie den staatsfixierten Marxisten. [7] So schafft der Anarchismus eine Dichotomie von Gesellschaft der Individuen einerseits und Staat andererseits. Beide seien eigentlich „nicht kompatibel" (S. 77) miteinander, der Staat aber setze sich trotzdem einfach mit der Gesellschaft gleich. Da wittert der Anarchismus Betrug. Zum staatlichen Blendwerk gehörten Institutionen wie der Rechtsstaat („ideologische Verbrämung der Gewalt" (S. 78)) und parlamentarische Demokratie („eine Form von Klassenherrschaft", die lediglich der „Zirkulation der Machteliten" diene (S. 85)), aber auch über Bedürfnismanipulation würden die Beherrschten gefügig gemacht (vgl. S. 94f). Weil der Anarchismus das Kapitalverhältnis - wo die „Eliten" sich über „Wertabschöpfung durch Privatunternehmen" (S. 94) bereicherten - nicht von einem Klischeebild des Feudalismus unterscheiden kann, agiert er permanent unter dem Niveau der Verhältnisse, die er kritisieren will.

Der Staat spielt im Anarchismus die Rolle, die die Ware im Neomarxismus spielt. Natürlich pflegt auch jener die gängige Rede von der „Ware", aber nur im kulturkritischen Sinnzusammenhang von „Verdinglichung" und „Entfremdung" als ‚Versachlichung' des Lebendigen und ‚Entnatürlichung' des Ursprünglichen, wahlweise von ‚Käuflichkeit', Korruption und Manipulation durch Konsum (vgl. S. 9, S. 95). Die so genannte „Warenstruktur" (Georg Lukács und Nachfolger) meint hingegen etwas anderes: unpersönliche Verhältnisse, abstrakte Abhängigkeiten; gesellschaftliche Formen, in die Individuen gezwungen sind, sich zu integrieren und die sie dann über ihre alltäglichen Akte reproduzieren. Die Menschen schaffen, wo sie sich in ihrer gesellschaftlichen Naturform, als Individuen, betätigen, ihre Unterdrückung, - nicht für *jemanden*, indem sie ihn dulden, sondern für *etwas*, wovon sie leben. An dieser Form gesellschaftlicher Herrschaft ist aber nicht ihre Abstraktheit zu kritisieren (und dies geht auch im Neomarxismus manches Mal unter), sondern dass sie Herrschaft ist. Die Betonung der Abstraktheit/Vermitteltheit gesellschaftlicher Herrschaft sowie das Verhältnis zu Abstraktionen überhaupt muss ein wesentlicher Unterschied kritischer Gesellschaftstheorie zum Anarchismus sein. Diese wichtige Differenz kann vor weitergehenden ideologischen Produktionen bewahren. Denn die Neigung zu Verschwörungstheorien ergibt sich aus dem Gesellschaftsbild des Anarchismus nahezu von alleine - auch wenn nicht jeder Anarchist ihnen anhängen mag. Was zur logischen Knobelei einlädt: wie und wieso es zum Sündenfall kommen konnte, dass der Naturzustand von einigen Menschen verlassen wurde, so dass die einen sich über die anderen erheben, das wird schnell ein gefährliches ideologisches Denkmuster.

3 Die Kritik des anarchistischen Individualismus ist gegen eine Kritik des Individuums/des Subjekts, wie beispielsweise von Seiten der „Wertkritik", abzuheben. Zwar ist das Individuum als Form des Menschen ein Produkt kapitalistischer Verhältnisse, zwar ist es das, was der Kapitalismus für seine Zwecke naturwüchsig hervorbringt und dann wieder zerstört - aber deswegen ist das Individuum nicht toto coelo abzulehnen. Eine solche Subjektkritik begeht erstens ei-nen eigentümlichen Denkfehler und zweitens liegt ihr ein bestimmtes Denkschema zugrunde. Zum ersten: ist der Kapitalismus auch der produktive Grund des Individuums, so kann doch die Herkunft einer historischen Form diese nicht delegitimieren. Zum zweiten: zu sagen, das Individuum sei ‚*im Grunde nichts als*' - so stets die verdächtige Formulierung, die aufmerksam machen sollte - ein „Effekt" oder ähnliches der Vergesellschaftungsform, so klingt dies nach Feuerwerk und Verpuffung, als wäre das Individuum ein leerer Schein, hinter dem das harte Eigentliche warte, von wo aus man den Effekt denunzieren könnte. Das Individuum gilt als uneigenständig, als substanzlos. Alles, was es jemals tun wird (oder sich einbildet, tun zu können), werde nichts anderes als eine Reproduktion seines produktiven Grundes sein können. Die Tatsache der logischen Ableitbarkeit wie historischen Herleitbarkeit des Individuums höhlt dieses aber noch lange nicht aus. Die Kritik am anarchistischen Individualismus sollte nicht dazu dienen, dem Anarchismus sein wichtigstes Kampfmittel in seinen eigenen Händen zu Sand zerfallen zu lassen, sondern dazu, den Anarchismus darüber aufzuklären, dass die merkwürdigen und ungewollten Konsequenzen seiner Theorie hausgemacht sind - dass er sie nicht umgehen kann und deswegen nach etwas anderem suchen sollte.

Denn der Anarchismus hat das Problem, dass er von den eigenen abstrakten Prinzipien in Konsequenzen getrieben wird, die man nicht wollte, deren Zusammenhang mit den Prinzipien, von denen man ausging, aber auch nicht gesehen wird. Der Mensch, so weiß der Anarchismus, sei allerlei. Worauf man gerne verweist, dass nämlich den verschiedenen Richtungen „ein mehr oder weniger positives Menschenbild" gemeinsam ist (S. 71), das ist eine Unfreiheit, die der Anarchismus in sich trägt und die Herrschaft und Zwang ausüben wird, sollte er sich jemals durchsetzen können. So gut sie auch gemeint ist - eine jede positive Anthropologie schlägt zur Unfreiheit aus, weil sie die Menschen fixiert in dem, was sie waren und sind. Denn „je konkreter Anthropologie auftritt, desto trügerischer wird sie, gleichgültig gegen das am Menschen, was gar nicht in ihm als dem Subjekt gründet sondern in dem Prozeß der Entsubjektivierung, der seit unvordenklichen Zeiten parallel lief mit der geschichtlichen Formation des Subjekts." [8]

Die Gesellschaftsveränderung via nicht gewaltförmig durchgesetzten Wandels sondern per Bewusstseinsveränderung - ‚Evolution statt Revolution' -, zunächst bei sich selbst und dann bei anderen, scheint um soviel menschenfreundlicher zu sein. Der Anarchismus aber, so sagt er selbst, bezieht „das ganze gesellschaftliche Leben in sein Gesellschaftsveränderungskalkül" ein (S. 6) Es geht ihm nicht nur darum, die gesellschaftlichen Verkehrsformen zu verändern, um den Menschen Freiheit zu ermöglichen, ihnen diese und deren inhaltliche Ausgestaltung aber nicht vorzuschreiben. Mit Bezug auf Proudhon wissen Degen und Knoblauch, dass Anarchie „durch systematische individuelle Veränderungen" ermöglicht wird, das heißt „wenn die Menschen dahin kämen, dass das politische Leben mit dem privaten eins geworden" ist (S. 35) - wenn also jeder Mensch der Staat geworden und das Individuum ausgelöscht ist. Der Anarchismus muss jeden Menschen erreichen und alle seine Lebensbereiche durchsetzt haben. Dies ist zu-nächst ein beschauliches Spiel mit der Sorge ums Ich, mit dem Bemühen, die eigene „Identität" herzustellen. Aber wer die Identität hat, der wird sie auch anderen abverlangen. William Godwin, der Ahnherr des Anarchismus, plauderte dies bereits im Jahre 1793 ganz unbefangen aus: jeder solle jeden erziehen, jeder habe das „Verhalten und die Gedanken seiner Nachbarn zu überwachen", um bei diesen „Irrtümer zu korrigieren und anzugeben." Jeder müsse sich die Pflicht auferlegen, sich und die anderen „zur Tugend zurückzurufen mit allen Lektionen, die die Wahrheit ihm erlaubt." Und das sind einige, weswegen bei Godwin jeder zum „Generalinquisitor des moralischen Verhaltens seiner Nachbarn" werden soll. Anarchie und chinesische Kulturrevolution sind nicht mehr zu unterschei-den. Degen und Knoblauch können hierin nur einen „krassen Widerspruch Godwins zu seiner individualistischen Einstellung" sehen (S. 29). Der Widerspruch besteht in der Tat; aber es ist ein Widerspruch, der identisch ist mit der schönen Naivität, von der der Anarchismus seinen Ausgang nimmt. ■

Anmerkungen:

[1] Nicht mit dem gleichnamigen 68er-Schriftsteller (*Rot, Kerbels Flucht, Heißer Sommer* u. a.) zu verwechseln.

[2] Vgl. Horkheimer 1988.

[3] Die beeindruckende ausführliche Wiederholung und Aktualisierung dieser Kritik bis hin zu Silvio Gesell und Nachfolger durch H.G. Helms (1966) ist ihnen offensichtlich unbekannt.

[4] Das andere ist der Spanische Bürgerkrieg, wo der Anarchismus funktioniert und sich behauptet haben soll.

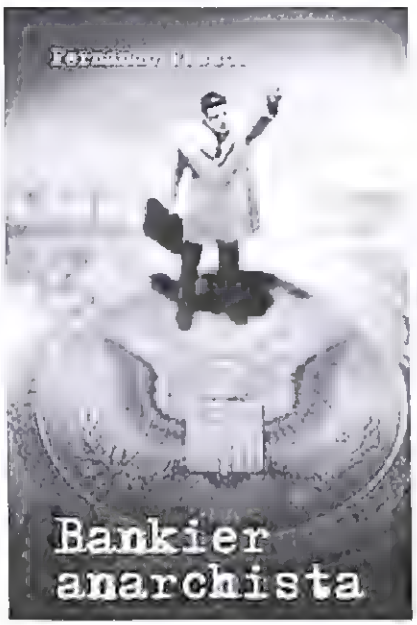
[5] Für einen ersten Überblick vgl. Kostede 1980.

[6] Vgl. Bierl 2004. Zum Antisemitismus im Anarchismus gibt es kaum Untersuchungen. Einige Resultate liefert Brumlik 1992.

[7] Vgl. hierzu auch Bruhn 1994.

[8] Adorno 1986, 130, vgl. auch Sonnemann 1981.

Fernando Pessoa, *Ein anarchistischer Bankier*. Übersetzt und mit einem Nachwort versehen von Reinhold Werner, Verlag Klaus Wagenbach, Berlin 2006, 88 Seiten, 12,90 Euro.



Hans Jürgen Degen/Jochen Knoblauch, *Anarchismus. Eine Einführung*, Schmetterling Verlag, Stuttgart 2006 (Reihe *theorie.org*), 214 Seiten, 10,00 Euro .

Sonstige Literatur:

Adorno, Theodor W., *Negative Dialektik*, in: Ders., GS 6, Frankfurt/M. 1986, S. 7-412.

Bierl, Peter, *Schwundgeld, Menschenzucht und Antisemitismus. Die Tauschringe, die Lehre des Silvio Gesell und die Antiglobalisierungsbewegung*, auf: http://www.rote-ruhr-uni.com/texte/bierl_tauschring.shtml (2004).

Bruhn, Joachim, *Abschaffung des Staates. Thesen zum Verhältnis von anarchistischer und marxistischer Staatskritik*, in: Ders., *Was deutsch ist. Zur kritischen Theorie der Nation*, Freiburg i.Br. 1994, S. 157-177.

Brumlik, Micha, *Antisemitismus im Frühsozialismus und Anarchismus*, in: Ludger Heid/Arnold Paucker (Hgg.), *Juden und Arbeiterbewegung bis 1933: soziale Utopien und religiös-kulturelle Traditionen*, Tübingen 1992, S. 35-42.

Helms, Hans Günther, *Die Ideologie der anonymen Gesellschaft. Max Stirners ‚Einziger' und der Fortschritt des demokratischen Selbstbewußtseins vom Vormärz bis zur Bundesrepublik*, Köln 1966.

Horkheimer, Max, *Montaigne und die Funktion der Skepsis*, in: Ders., GS 4, Frankfurt/M. 1988, S. 236-294.

Kostede, Norbert, *Staat und Demokratie. Studien zur politischen Theorie des Marxismus*, Darmstadt - Neuwied 1980.

Marx, Karl, [*Zur Kritik der politischen Ökonomie. Urtext*], in: MEGA II/2, Berlin 1980, S. 19-94.

Marx, Karl, *Das Elend der Philosophie. Antwort auf Proudhons „Philosophie des Elends"*, in: MEW 4, Berlin 1977, S. 63-182.

Marx, Karl, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, MEW 42, Berlin 1983.

Sonnemann, Ulrich, *Negative Anthropologie. Vorstudien zur Sabotage des Schicksals*, Frankfurt/M. 1981.

Die Welt des Kitsches

Eva Herman versucht sich am Genre des Groschenromans

PHILIPP LENHARD

Schon vor der Veröffentlichung ihres Buches *Das Eva-Prinzip* musste die ehemalige Tagesschausprecherin Eva Herman so einiges einstecken. Schließlich hatte sie in der Zeitschrift *Cicero* dafür plädiert, dass Frauen gefälligst wieder ihren angeblich natürlichen Neigungen nachgehen, d.h. sich dem Mann unterordnen und dafür das bescheidene Glück der Mutter und Hausfrau genießen. Erstaunlich war eigentlich weniger, dass Herman einen solchen Sermon abgelassen hatte als vielmehr, dass dieser so einen großen Aufschrei nach sich zog. Schließlich sollte man meinen, dass die Frauenbewegung immerhin so erfolgreich gewesen ist, dass man über derlei Ansichten höchstens noch die Nase zu rümpfen braucht, weil ohnehin jeder weiß, dass die Zeiten des Patriarchats vorüber sind. Sogar die CDU scheint sich nicht mehr auf ein Milieu der Sorte Eva Herman verlassen zu wollen, schließlich tönt es auch von so mancher CDU-Abgeordneten Protest gegenüber dem eingerosteten Frauenbild des Parteivorstands.

Trotzdem kann man sagen, dass Eva Herman einen gewissen Typus von Frau repräsentiert, der mit dem Begriff „Neue Spießigkeit" einigermaßen treffend charakterisiert wird. Es handelt sich um Frauen (und Männer), die zwar oberflächlich betrachtet tatsächlich altbackene Vorstellungen von sozialem Rollenverhalten haben, genauer betrachtet aber keineswegs leben wollen wie in den Fünfziger Jahren, sondern sich die heimelige Zurückgezogenheit in Familienausflüge, Spielabende und Kitschromane vielmehr als Krönung ihrer Karriere leisten. Die neue „Hausfrau" ist einigermaßen betucht, hält sich eine Haushaltshilfe und ein Kindermädchen, aber kocht hin und wieder für ihren nach der Arbeit heimkehrenden Mann, damit der sich als starkes Familienoberhaupt fühlen kann. Die neue Hausfrau weiß sich am rechten Platz und ist damit der großen Verantwortung, die sie im Berufsleben trägt, weitgehend entzogen. Politisch drückt sich

Eva Her(r)man(n)

dass darin aus, dass Ursula von der Leyen gerade dabei ist, Maßnahmen zu treffen, um die selbstbewusste, Karriereorientierte Frau, die nur dann Lust auf Kinder hat, wenn sie sich auch welche leisten kann, staatlicherseits zu fördern. Bei allem Klagen über den Geburtenrückgang der Deutschen ist doch für die allermeisten klar, dass Malthus Recht hatte als er darauf hinwies, dass nur solche Kinder erwünscht sind, die auch Aussicht darauf haben, irgendwann einmal etwas zur Stärkung des Standortes beizutragen. Noch mehr Hartz IV-Bedürftige will der Staat jedenfalls lieber nicht haben.

Den wenigsten dürfte bekannt sein, dass Eva Herman nicht nur eine hervorragende Sachbuchautorin mit Aktualitätsbewusstsein ist, sondern auch im Genre des Groschenromans einiges vorzuweisen hat. Hier präsentiert sie die Welt ihrer Idealfrau, im Falle ihres ersten Buches *Dann kamst du* ist dies ihr alter ego Corinna Feldmann, die von ihrem Mann plötzlich verlassen wird und in ein tiefes Loch fällt, bis „ein Interview mit einem attraktiven Gewerkschafter sie auf andere Gedanken bringt. Und als sie kurz darauf im Flugzeug einen gut aussehenden Arzt fast mit ihrem Beauty-Case erschlägt, überstürzen sich die Ereignisse" (Klappentext). Logisch, dass sich die Ereignisse „überstürzen", denn was anderes hätte man auch nicht erwartet. Der Plot ist aber unwichtig, er ist nur die Bühne auf der sich Corinna alias Eva selbst inszenieren kann. Denn eigentlich ist das gesamte Buch eine einzige Selbstdarstellung, von Beginn an: „Ich schaute in den Spiegel. Na, toll. Also, wirklich, Sie sind eine schöne Frau, Verehrteste!" (S. 5) Und weil sie so schön ist, verdient sie auch einen wunderbaren Mann, den sie als ihr Eigentum betrachtet: „Er war ein fantastischer Mann. Er hatte es verdient. Er war so schön. Und so männlich. Ruhte in sich selber. War unbeirrbar, unbeeindruckt von den Wirren des Lebens. Und er roch so gut. Es war mein Geruch. Er gehörte mir. Er war meine Heimat. Er war mein Mann." (S. 100) Und wenn einer keine Lust hat, als Besitz behandelt zu werden, als „Heimat", die nur dazu dient, die Arroganz der Besitzerin zu bestätigen, dann wird sie wütend. Eine Wut, die über Eifersucht hinausgeht und schon manisch ist: „Mäuschen, merk dir: Du bist eine Frau. Und die ist dem Mann weit überlegen. In jedem Punkt. In Gefahrensituationen musst du lernen zu spielen. Sie auszuspielen. Sei sanft wie ein Lamm, auch wenn es in dir tobt. Du kannst die Gefährlichkeit einer Katze (sic!) haben, aber du darfst niemals vergessen zu schnurren. Im allerletzten Fall darfst du zur Mörderin werden, aber sorge dafür, dass dein Opfer ahnungslos und glücklich stirbt." (S. 145) Immer wieder wird offenbar, dass die Verehrung des Mannes eigentlich eine völlig zum Objektbezug unfähige Selbstliebe ist, die ihre Kränkungen nur durch Aggressionen und Intrigen verarbeiten kann. Unter der Oberfläche der Harmonie herrscht Krieg. Der in der bürgerlichen Konkurrenz aufgesogene Hass, die Missgunst gegenüber jedem anderen, wird in den von Eva Herman beschriebenen Beziehungen nur schlecht kaschiert als entfesselte Asozialität sichtbar. Wo der Verlag den Inhalt des Buches mit den Worten „100% Freundschaft, Liebe, Geheimnis" beschreibt, da ist in Wirklichkeit 100% Neid, Narzissmus, Intrige.

Was die Sprache anbelangt, so dürfte schon aus den wenigen angeführten Zitaten deutlich geworden sein, dass auch *Dann kamst du* ein Beleg dafür ist, dass die Sprache selbst einen Wahrheitsgehalt hat. Eva Herman lügt so gesehen ununterbrochen. Nicht nur, dass die Sätze so kurz aber unprägnant sind, dass ein Dreijähriger sie versteht, sie bestehen auch einzig aus Phrasen und vorhersehbarem Geschwätz, angefüllt mit Bauernweisheiten: „Der Mann ist des Weibes Untergang. Davon war meine Großmutter zeit ihres Lebens überzeugt" (S. 5), „Setz für dich das Beste voraus, und du bist wert, es zu erhalten" (S. 117), „Du bist eine Frau. Männer hassen es, wenn Frauen alles richten wollen." (S. 157) Auch absolut dämliche Sprüche wie „Bin fix und foxi" (S. 50), „Fräulein Selbstmitleid war unterwegs" (S. 58) oder „Ich tue wie Tulpe und bin ganz, ganz gleichgültig" (S. 219) sind en masse zu finden. Und dass ein deutscher Kitschroman nicht ohne den Jargon der Eigentlichkeit auskommt, versteht sich von selbst. Deshalb endet das Buch mit den Sätzen: „Dann tauchte ich ein in das Universum und verschmolz mit dem glitzernden Zauber, der alle Menschen einst formte. Mit dem einzigen Ziel, sie auf herrlich breiten Schwingen zu der hohen Kunst des Träumens emporzutragen, endlich hinein in das gleißende, wärmende Licht." (S. 239) Dass in dieser abschließenden Passage ein Orgasmus beschrieben wird, steigert zwar eher noch den Ekel, aber ich will sie dem geneigten Leser als Quintessenz des Ausdrucksvermögens der Eva Herman dennoch nicht vorenthalten. ■

Eva Herman, *Dann kamst du*, Wilhelm Heyne Verlag München 2001, 239 Seiten, 6 Euro.

Die deutschen Verbannten in Brüssel

GEORG WEERTH

Und in den Kaffeehäusern von Brüssel,
Da saßen sie und weinten
Und hingen die Paletots an die Wände
Und tranken Mokka mit Zucker und Kognak
Und seufzten und jammerten sehr - wenn
Dein sie gedachten, germanische Heimat!

Verbannte waren's. Der Zorn des
Sechsunddreißigeinigen deutschen
Bundestag-Gottes verstieß sie -
Stieß sie hinaus, die Geächteten,
Lieblos hinaus in des Auslands
Weiche, sammetgepolsterte Sessel.

Sinnend schaut ich sie oft; und entsetzt dann
Hört ich, wie laut sie zu klagen
Erhoben: „O weh uns! Nimmer
Essen wir jetzt mehr deinen
Pumpernickel, Westfalen! und
Posen, deine Kapusta!

Nicht mehr rauschen die Fichten uns deiner
Seligen Steppen, o Uckermark! Nicht mehr
Fühlen den Biß wir deiner
Kasernen-Wanzen, o Preußen! Und nicht mehr
Sinken entzückt wir an deine
Gänsebrüste, ambrosisches Pommern!

Nicht mehr tönet der Männer der
Bernsteinküst liberales Gejammer
Erfreulich ins Ohr uns! - Nicht mehr
Werden wir Dome erbaun und
Betrinken mit euch uns, ihr
Heiligen Kölner!

Ferne die Heimat! Ferne ja alles, was
Reiz noch dem Leben verlieh und das Dasein
Köstlich machte - und traurig
Sitzen wir, ach, wir großen, blonden
Teutonen nun unter den kleinen
Bräunlichen Belgiern!

Müssen Burgunder trinken und
Leid'gen Champagner und Austern
Essen, Ostender, Fasanen und tête de
Veau en tortue und was sonst noch
Bietet die Fremde an kaum wohl
Genießbaren Sachen!

Müssen statt lieblich deutscher
Vergißmeinnicht-Kinder des Auslands
Schwarzumlockte brennende
Rosen jetzt küssen und
Tanzen Cancan am Sabbat, wo sonst wir
Brünstig gebetet in Odins ragenden Tempeln.

Müssen allein jetzt wandern den dorn'gen
Lebensweg, nicht länger bewacht von
Väterlichen Gendarmen, die gern uns
Stets daheim geschützt vor der Pest
Moderner Ideen und
Hochverrätrischer Tollheit!

Ach! Verlassen sind wir; und ihr nur
Nehmet noch Anteil an uns, ihr teuren
Vaterländ'schen Spione und du, o
Repräsentant der preuß'schen Nation, du
Hehrer, gewaltiger Graf, du
Henckel von Donnersmarck!!" -

Also sangen sie wohl in Brüssel, die
Deutschen Verbannten; - ich hört sie
Klagen im Café des Arts und
Im Café Suisse und im Café der Tausend
Säulen - und Wehmut
Drang durch die liebende Brust mir.

Aus: Georg Weerth, *Sämtliche Werke in fünf Bänden*, Herausgegeben von Bruno Kaiser, Erster Band, *Gedichte*, Aufbau-Verlag, Berlin 1956, S. 245-247.

Ausgewählt von der Georg-Weerth-Gesellschaft Köln.

Termine

Freitag, 6. Juli
Mein postfaschistischer Alltag
Vortrag & Diskussion mit Lars Quadfasel
Kulturladen Nord, Wurzelbaustr. 29, Nürnberg, 19.30 Uhr.
Veranstalter: AG Kritische Theorie

Dienstag, 10. Juli
Islamische Apokalyptiker und ihre linken Bewunderer: Der antisemitische Antiimperialismus von Teheran bis Caracas
Vortrag von Stephan Grigat
Universität Halle Melanchthonianum, Universitätsplatz, Halle, 19 Uhr.
Veranstalter: ag antifa.

Mittwoch, 11. Juli
Adornos Marx-Rezeption
Vortrag von Kornelia Hafner
Jos Fritz-Café, Wilhelmstr. 15 (Spechtpassage), Freiburg, 20 Uhr.
Veranstalter: ISF.

Samstag, 14. Juli
Die Einsamkeit Theodor Herzls
Der Hass auf Israel und die materialistische Staatskritik
Tagesseminar Von 14 bis 19 Uhr
Büro der ISF, Wilhelmstr. 15 (9) / Spechtpassage, Freiburg.
Anmeldung durch Abholung des Vorbereitungsreaders im Jour fixe.
Veranstalter: ISF.

Donnerstag, 26. Juli
Psychoanalyse der Deutschen
Vortrag & Diskussion mit Jochen Bruhn
Kulturladen Nord, Wurzelbaustr. 29, Nürnberg, 19.30 Uhr.
Veranstalter: AG Kritische Theorie

Donnerstag, 13. September
Islamistische Apokalyptiker und ihre linken Bewunderer
Der antisemitische Antiimperialismus von Teheran bis Caracas
Vortrag von Stephan Grigat bei der Sommerakademie der Rosa-Luxemburg-Stiftung
Jugendbildungsstätte „Kurt Löwenstein" Werftpfuhl
Anmeldung erforderlich

Impressum

Prodomo e.V.

V.i.S.d.P.: B. Assion

Postfach 30 10 22
50780 Köln

Website:
www.prodomo-online.tk

E-Mail:
redaktionprodomo@yahoo.com

PDF-Abo:
prodomo_abo@yahoo.com

Prodomo - Zeitschrift in eigener Sache erscheint vierteljährlich als Onlinezeitschrift und kann kostenlos als PDF oder in kopierter Version zum Preis von € 3 + € 1 Porto bestellt werden.

Die Artikel spiegeln die Meinung der Autoren wieder und müssen nicht mit der der Redaktion übereinstimmen.

Die Redaktion haftet nicht für unverlangt eingesandte Manuskripte. Textvorschläge können per E-Mail eingesandt werden.

Die aktuellen Anzeigenpreise sind der Website zu entnehmen.